

دورية نصف سنوية علمية محكمة تعنى بالدراسات التاريخية

A Bi-annual Peer-reviewed Journal for Historical Studies

العدد 7 - كانون الثاني / يناير 2018

Issue 7 - January 2018



المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات هو مؤسسة بحثية فكرية مستقلة للعلوم الاجتماعية والإنسانية وبخاصة في جوانبها التطبيقية.

يسعى المركز من خلال نشاطه العلمي البحثي إلى خلق تواصل بين المثقفين والمتخصصين العرب في العلوم الاجتماعية والإنسانية بشكل عام، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم وأمتهم وبينهم وبين المراكز الفكرية والبحثية العربية والعالمية في عملية البحث والنقد وتطوير الأدوات المعرفية والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، كما يسعى المركز إلى بلورة قضايا المجتمعات العربية التي تتطلب المزيد من الأبحاث والمعالجات، وإلى التأثير في الحيز العام.

المركز هو مؤسسة علمية، وهو أيضًا مؤسسة ملتزمة بقضايا الأمة العربية وبالعمل لرقيها وتطورها، وهو ينطلق من كون التطور لا يتناقض والثقافة والهوية العربية، ليس هذا فحسب، بل ينطلق المركز أيضًا من أن التطور غير ممكن إلّا كرقي مجتمع بعينه، وكتطور لجميع فئات المجتمع، في ظروفه التاريخية وفي سياق ثقافته وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

يعنى المركز بتشخيص الأوضاع في العالم العربي وتحليلها، دولًا ومجتمعات وبتحليل السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وبالتحليل السياسي بالمعنى المألوف أيضًا، ويطرح التحديات التي تواجه الأمة على مستوى المواطنة والهوية، و التجزئة والوحدة، والسيادة والتبعية والركود العلمي والتكنولوجي، وتنمية المجتمعات والدول العربية والتعاون بينها، وقضايا الوطن العربي بشكل عام من زاوية نظر عربية.

ويعنى المركز العربي أيضًا بدراسة علاقات العالم العربي ومجتمعاته مع محيطه المباشر في آسيا وأفريقيا، ومع السياسات الأمريكية والأوروبية والآسيوية المؤثرة فيه، بجميع أوجهها السياسية والاقتصادية والإعلامية.

لا يشكل اهتمام المركز بالجوانب التطبيقية للعلوم الاجتماعية، مثل علم الاجتماع والاقتصاد والدراسات الثقافية والعلوم السياسية حاجزًا أمام الاهتمام بالقضايا والمسائل النظرية، فهو يعنى كذلك بالنظريات الاجتماعية والفكر السياسي عناية تحليلية ونقدية، وخاصةً بإسقاطاتها المباشرة على الخطاب الأكاديمي والسياسي الموجه للدراسات المختصة بالمنطقة العربية ومحيطها.

ينتج المركز أبحاثًا ودراسات وتقارير، ويدير عدة برامج مختصة، ويعقد مؤتمرات وورش عمل وتدريب وندوات موجهة للمختصين، وللرأي العام العربي أيضًا، وينشر إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية ليتسنى للباحثين من غير العرب الاطلاع عليها.

The Arab Center for Research and Policy Studies (ACRPS) is an independent research institute for the study of the social sciences and humanities, with particular emphasis on the applied social sciences.

The ACRPS strives to foster communication between Arab intellectuals and specialists in the social sciences and humanities, establish synergies between these two groups, unify their priorities, and build a network of Arab and international research centers.

In its commitment to the Arab world's causes, the ACRPS is based on the premise that progress necessitates the advancement of society and human development and the interaction with other cultures, while respecting historical contexts, culture, and language, and in keeping with Arab culture and identity.

To this end, the Center seeks to examine the key issues afflicting the Arab world, governments, and communities; to analyze social, economic, and cultural policies; and to provide rational political analysis on the region. Key to the Center's concerns are issues of citizenship and identity, fragmentation and unity, sovereignty and dependence, scientific and technological stagnation, community development, and cooperation among Arab countries. The ACRPS also explores the Arab world's political and economic relations with its neighbors in Asia and Africa, and the Arab world's interaction with influential US, European, and Asian policies in all their economic, political, and communication aspects.

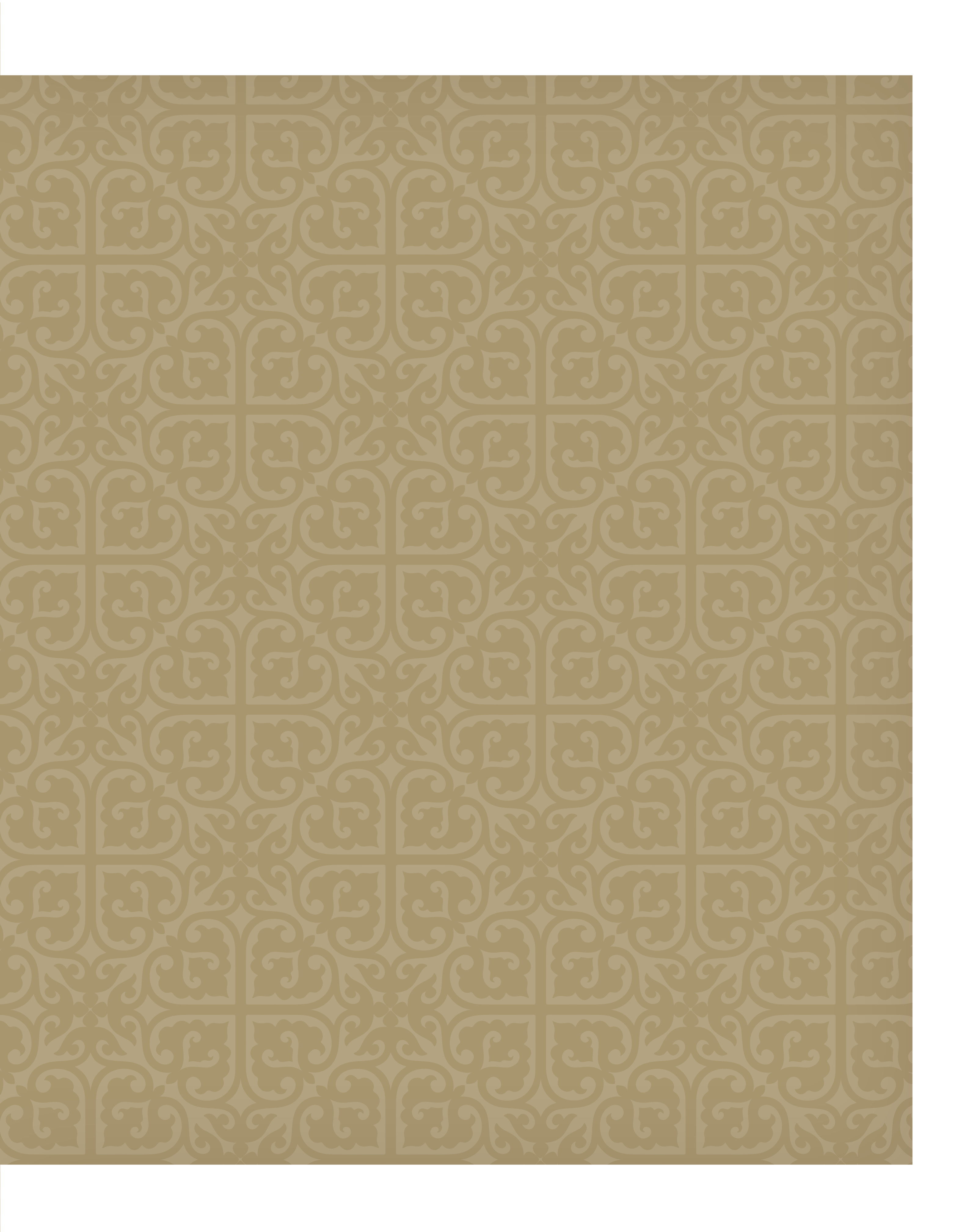
The Center's focus on the applied social sciences does not detract from the critical analysis of social theories, political thought, and history; rather, this focus allows an exploration and questioning of how such theories and ideas have directly projected themselves on academic and political discourse and guided the current discourse and focus on the Arab world.

The ACRPS regularly engages in timely research, studies, and reports, and manages several specialized programs, conferences, workshops, training sessions, and seminars that target specialists and the general public. The Center publishes in both Arabic and English, ensuring its work is accessible to both Arab and non-Arab readers.

Contents المحتويات




أسطور
OSTOUR
دراسـات
Articles





Béchir Labidi | بشير العبيدي

موقف بيزنطة الرّسمي من الإسلام كما تخيّله أبو سفيان
تأثير المخيال في النّظر إلى الذات وإلى الآخر

Byzantium's Official Attitude towards Islam as imagined by Abu Sufyan
The Impact of the Imaginary on Self-Perception and Perception of the Other

يبدو أنّ أبا سفيان استفاد من موضوع السّفارة التي بعث بها محمّد رسول الله (ﷺ) إلى هرقل عظيم الرّوم ليبثّ رواية مفادها أنّه التقى هذا الإمبراطور البيزنطي، ودار بينهما حديث حول محمّد والدّين الإسلامي. خلافًا لما هو سائد، فإن الراجح لدينا أنّ أبا سفيان لم يلتق هرقل، وإنمّا اختلق القصة ضمن سياق تاريخي مخصوص؛ فقد كان يفكر في مكانته في المجتمع الجديد وفي صورته لدى المسلمين أكثر مما كان يفكر في صورة الإسلام. لكنّ روايته ساهمت، بوعي منه أو من دون وعي، في تشكيل جانب من الذّهنية العربية الإسلامية المبكرة التي كانت تبحث لذاتها عن صورة لدى الآخر البيزنطي، تتّخذها مبرّرًا للقبول به من ناحية، وتحقّق لها الرضى عن النّفس من ناحية أخرى.

كلمات مفتاحية: محمّد رسول الله (ﷺ)، الإسلام، أبو سفيان، هرقل، بيزنطة.

This study explores the official attitude towards Islam as imagined by Abu Sufyan leader of the Quraysh tribe of Mecca. Abu Sufyan reportedly took advantage of being the envoy sent by Muhammad, Messenger of God, to Heraclius, leader of the Romans, to spread an account that he met this Byzantine Emperor and that they spoke about Islam and the Muslim prophet. Contrary to prevalent belief, this study asserts it is likely Abu Sufyan did not actually meet with Heraclius. Rather, he fabricated the story within a specific historical context, seeking to enhance his own image within the Muslim community rather than promote the religion of Islam. His account, however, contributed, whether he intended it to do so or otherwise, to the formation of early Arab-Islamic conceptions of the Byzantine world which could serve both to justify coexistence with the Byzantines as well as to enhance the self-image of the rising Arab-Islamic civilization.

Keywords: Muhammad, Islam, Abu Sufyan, Heraclius, Byzantium.

* أستاذ مساعد في التاريخ الوسيط بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صفاقس، تونس.
Associate Professor of Medieval History, Faculty of Arts and Human Sciences, University of Sfax, Tunisia.

لم تُروَ قصّة السّفارة التي بعث بها محمّد رسول الله (ﷺ) إلى هرقل، ولا قصّة "لقاء" أبي سفيان هذا الإمبراطور إلّا في المصادر العربيّة الإسلاميّة؛ إذ إنّنا لم نجد لهما أثرًا في المصادر الأخرى خاصّة البيزنطيّة. لا يعني ذلك أنّ محمّدًا لم يبعث بدحية بن خليفة الكلبي سفيرًا إلى هرقل؛ فقد حفظت لنا المصادر عدّة روايات عن سفارات أخرى أوفدها النّبي (ﷺ). فهو الذي بعث رُسُلًا إلى المُقَوقس صاحب الإسكندرية بمصر، وإلى كسرى عظيم فارس، وإلى ابني الجُلَنْدَى أميرَي عُمان، وإلى نجاشي الحبشة في الموضوع نفسه الذي خاطب فيه هرقل[1].

غير أنّ موضوع اهتمامنا في هذا المقال لا ينصبّ على سفارة محمّد (ﷺ) إلى هرقل، تلك السّفارة التي أسالت كثيرًا من الحبر في أوساط الباحثين الذين انقسموا إلى مجموعتين: مجموعة أقرّت حدوثها، ومجموعة أخرى شكّكت في أمرها؛ وقد تسلّحت كلّ مجموعة بحجج تدعم رأيها وتساعدها على دحض الرّأي المخالف[2]، إلى أن تمكّن الباحث محمّد حميد الله من الحصول على الرسالة، ومن نشر بعض الأعمال حولها بعد التّحقق علميًّا من أصالتها، وهو ما قطع الشّك باليقين[3]. نسعى إذًا، لتسليط الضوء على لقاءٍ زعم أبو سفيان أنّه جمعه بهذا الإمبراطور على خلفية السفارة المذكورة، كما نسلّط الضوء على الحديث الذي يُعتَقد أنّه دار بينهما ولم ينل حظّه من النقد والتّمحيص[4].

انطلاقًا من هذا الحديث، درس بعض الباحثين الموقف الأوّل الذي تبنّاه أعلى هرم السلطة السياسية البيزنطية بشأن الديانة حديثة النشأة، وسعوا إلى الوقوف على الصورة التي رسمها في ذهنه عن محمّد رسول الله (ﷺ) وعن الإسلام. كما حاولوا تبيان أولى ملامح الصورة التي تشكّلت في المخيال الإسلامي عن بيزنطة[5]؛ وهي الصورة التي يبدو أنّها ألقت بظلالها على روايات عدة وأخبار أخرى[6]. لكن ما تجدر الإشارة إليه هو عدم شكّ أيٍّ من القدامى في رواية أبي سفيان حول التقائه الإمبراطور. أمّا بعض الباحثين المعاصرين فراموا

1 أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي، **تاريخ**، تحقيق خليل منصور، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، ص 51؛ محمّد بن سعد، **الطّبقات الكبرى في البصريين والبغداديين والمصريين وآخرين**، ج 1 (بيروت: دار صادر، 1958)، ص 258-262؛ أبو القاسم عبد الرّحمن بن عبد الله بن أعين بن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها** (القاهرة: نشر مكتبة مدبولي، 1991)، ص 45-46؛ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، **تاريخ دمشق**، ج 27 (د. م: طبعة رقمية من إعداد الخطيب للإنتاج والتسويق ومركز التّراث لأبحاث الحاسب الآلي، د. ت)، ص 352؛ عبد الحكيم الكعبي، **عصر النّبوّة** (عمّان: د. ن، 2009)، ص 341-342؛ كذلك:
Mohamed Hamidullah, *Six originaux des lettres diplomatiques du Prophète de l'Islam* (Paris: Éditions Tougui, 1996); Nadia Maria El-Cheikh, *Byzantium viewed by the Arabs*, Harvard Middle Eastern Monographs, XXXVI (Cambridge: Harvard University Press, 2004), pp. 44-45; Ahmed M. H. Shboul, "Byzantium and the Arabs: the image of the Byzantines as mirrored in arabic literature," in: *Arab-byzantine relations in early islamic times*, Michael Bonner (ed.) (Great Britain and USA: Ashgate/ Variorum, 2004), pp. 241-242.

2 R. B. Serjeant, "Early Arabic Prose," in : *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, A. F. L. Beeston et al. (eds.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 114-153; Nadia Maria El-Cheikh, "Muhammad and Heraclius: A study in legitimacy," *Studia Islamica*, no. 89 (1999), pp. 10-11.

3 ذكر محمّد حميد الله أنّ أصل هذا المكتوب محفوظ في عمّان على ملك العائلة الملكيّة الأردنية، وبيّن الطريقة العلميّة المخبريّة التي اعتُمِدت لتحليل الجلد المكتوب وتحليل الحبر الذي كُتِب به النّص ومن ثمّة أصبح ممكنًا القيام بعملية تأريخ الوثيقة، وهذا ما أكّد على نحو علميّ أصالة الرسالة، انظر: **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، جمع وتحقيق محمد حميد الله (بيروت: دار النفائس، 1987)، ص 11، 107-114؛ وكذلك:
Hamidullah , *Six originaux des lettres,* pp. 147-173; Mohamed Hamidullah, "La lettre du Prophète à Héraclius et le sort de l'original," *Arabica*, vol. 2, (1955), pp. 97-110.

4 ليلى عبد الجوّاد إسماعيل، **الدولة البيزنطية في عصر الإمبراطور هرقل وعلاقتها بالمسلمين** (القاهرة: دار النهضة العربية، 1985)، ص 340. تشير الباحثة إلى هذا الحديث من دون أن تشكّ في صحة الرّواية التي نقلتها المصادر.

5 Mohamed Tahar Mansouri, "L'image de Byzance dans les sources arabes," XI, in : Mohamed Tahar Mansouri, *Etudes médiévales 1, De Byzance et de l'Islam* (Tunis: publication de la Faculté des Lettres, des Arts et des Humanités – Mannouba, 2009), p. 154; El-Cheikh, *Byzantium*, p. 53; El-Cheikh, "Muhammad and Heraclius," pp. 12-13; Shboul, pp. 240-242.

6 نجد أحيانًا مواقف توحي بالمساواة بين العرب المسلمين من جهة والبيزنطيين المسيحيين من جهة ثانية، وبأفضلية هؤلاء جميعًا عند الله مقارنة بأمم أخرى. فمثلًا كتب البخاري في معرض حديثه عن الانتصار العسكري الذي أحرزه هرقل ضدّ الفرس: "لمّا كشف الله عنه جنود فارس". وهو ما يعني أنّ الله الذي يعتقد المسلمون أنّه نصرهم في عدّة غزوات، هو الذي نصر الإمبراطور في حربه تلك، انظر: أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، ج 2 (تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2005)، ص 189؛ انظر أيضًا: ابن عساكر، ج 57، ص 367.



توجيه شكوكهم بصفة خاصة نحو الخبر القائل إنّ هرقل قد اعتنق الإسلام بعد تلقّيه رسالة من الرّسول محمّد (ﷺ)[7]، وأنّه عرض على الروم اتّباع النّبي فأبوا[8]. وفي الحصيلة، ما زالت رواية "سيّد قريش"[9] حول لقائه الإمبراطور في حاجة إلى مزيد من الدرس والتمحيص، في إطار محاولة لإعادة النظر في جانب من السائد من تراثنا، وفهم تأثير المخيال في النظر إلى الذات وإلى الآخر. ولقد استندنا في عملنا هذا إلى أقدم رواية مكتوبة وردت في مغازي الزهري ثم نسخها البخاري في صحيحه[10].

فهل يمكن أن نعُدّ ما رواه أبو سفيان عن موقف هرقل من محمّد ومن الإسلام مطابقًا "الحقيقة" التاريخية؟ وما الخلفية الذهنية للراوي؟ وما تأثير هذه الرواية في موقف المسلمين المبكر من البيزنطيين؟

ينبغي للمؤرّخ أن يشكّك في سلسلة رواة هذا الخبر الذي كغيره من أخبار تلك الفترة لم يدوّن في أوانه؛ فالرواية التي ندرسها تعود إلى السنوات الأولى من الدعوة المحمّدية، غير أنّها لم تُدوّن إلّا خلال القرن الثاني للهجرة في مؤلّف عن مغازي النّبي[11] قبل أن تجد طريقًا إلى كتب الحديث والتاريخ والأدب[12]. ولئن تعدّدت المصادر المكتوبة التي تلقّفت، في حماس، قصّة هذا "اللقاء" وتنوّعت، فإنّ أبا سفيان ظلّ المصدر الشفوي الوحيد لما رُوِي. ما تجدر الإشارة إليه أنّ النظر في سلسلة الناقلين عنه يبيّن لنا اتصالهم ببعضهم تباعًا، ويكشف لنا أنّهم عُدّوا من بين الثقاة في نقل الأحاديث والأخبار[13]. لذلك، من المستبعد أن يكون أحدهم قد اختلق القصة ونسبها إلى سيد قريش. كما أن المصادر لا تقدّم دليلًا نقيم على أساسه شكّنا في نسبة الخبر إلى راويه الأوّل؛ بل إنّ سياقه وحتّى بعض عناصره تدفعنا إلى الإطمئنان إلى أنّ أبا سفيان هو الراوي الحقيقي[14]. إضافة إلى ذلك، فإنّ تدقيق النظر في مضمون هذه الرواية يبيّن على نحوٍ جلي، مغزاها السياسي الشخصي، كما يبيّن ألّا مستفيد من هذا المغزى غير سيّد قريش؛ وذلك ما يدعم القول بأنّه صاغها بنفسه بعد فتح مكّة؛ تعويضًا عن مجده السياسي الذي كان قد فقده. لذلك لا نعتقد أن الرواية نسجتها أطراف أخرى فيما بعد، في العهد الأموي مثلًا؛ إذ لم تكن السلطة الأموية القائمة في حاجة إلى مغنم سياسي مثل هذه القصة التي فقدت تأثيرها المفترض لمّا تجاوز الزمن سياقها.

من نافلة القول إنّ اللقاء المزعوم بين أبي سفيان وهرقل مرتبط بتاريخ وصول دحية بن خليفة الكلبي إلى قيصر الروم لملاقاته، وهو ما يمكننا في ضوئه تأريخ المجلس الذي قال سيّد قريش إنّه حضره. ويمكن أن نفهم أنّ ذلك حدث خلال مدّة سريان مفعول صُلح الحديبية، وقبل أن يعتنق هو الإسلام، وما تقوله المصادر من أنّه أسلم يوم فتح مكّة، أي في السنة الثامنة للهجرة[15].

---

7 انظر: عبد الرحمن أحمد سالم، **المسلمون والروم في عصر النّبوّة: دراسة في جذور الصراع وتطوره بين المسلمين والبيزنطيين حتى وفاة الرسول (ﷺ)** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1997)، ص 77؛ جدير بالذكر كذلك أنّ المؤرخ محمد الطّاهر المنصوري شكّك في الرّواية التي تذكر أنّ هرقل اعتنق الإسلام بعد تلقيه رسالة من الرسول محمد (ﷺ)، واكتفت الباحثة نادية ماريا الشّيخ بالإشارة إلى أنّ الرواية موضوع الدرس ذات طابع خرافي، انظر:
Mansouri, "L'image de Byzance," p. 154; El-Cheikh, *Byzantium*, p. 48.

8 هذه الرّواية أوردها: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 2 (مصر: دار المعارف، 1967)، ص 651؛ وقد تردّد في قبولها عبد الرحمن أحمد سالم، ص 76-77.

9 أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنّهاية**، تحقيق إبراهيم الطرابلسي ويوسف أحمد الضّاوي، ج 4 (بيروت: د. ن، 2006)، ص 521.

10 ورد نّص الرواية موضوع هذا العمل في: محمّد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزّهري، **المغازي النّبويّة**، تحقيق وتقديم سهيل زكار (دمشق: دار الفكر، 1981)، ص 58-61؛ كما ورد النّصّ في: البخاري، ج 2، ص 189-190. انظر الملحق في نهاية هذا المقال.

11 الزّهري، ص 58-61.

12 البخاري، ج 2، ص 189-190؛ الطّبري، ج 2، ص 646-649؛ أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، **الأغاني**، ج 6 (بيروت: دار الفكر، د. ت)، ص 361-363.

13 انظر مثلًا: الزهري، ص 24-30 من المقدّمة التي وضعها المحقّق؛ ابن سعد، مج 7، ص 168، 246، 429-439، 513، 619.

14 تشدّ عبارة "ابن أبي كبشة" الواردة في هذه الرّواية انتباه الباحث؛ فهي من كُنى الرّسول (ﷺ) التي كانت متداولة في فترة الإسلام الأولى، ثم تمّ التخلي عنها مع مرور الزمن. فمن المرجّح جدًّا أن تكون من قول أبي سفيان، وهي ليست من قول راوٍ آخر متأخر، انظر: أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، **كتاب جُمل من أنساب الأشراف**، تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي، ج 2 (بيروت: دار الفكر، 1996)، ص 120.

15 البلاذري، ج 1، ص 451؛ ابن عساكر، ج 23، ص 435.

ذكر صاحب الرواية أنّ قيصر بعد تلقّيه كتاب النبي محمّد (ﷺ) في إيلياء طلب من رسوله أن يلتمس له أحدًا من قوم المُرْسِل في بلاد الشام، وقد كان هو أثناء ذلك في رحلة إلى هذه المنطقة بغرض التجارة، بصحبة رجال من قريش[16]. وتندرج هذه الرحلة ضمن الرحلات التاريخية المعهودة التي دأب عليها أسياد هذه القبيلة في اتجاه الشمال، أي نحو الشّام والعراق، وكذلك في اتجاه الجنوب، أي نحو اليمن[17]. فلعلّه فكّر فيما بعد في أن يستفيد من سفره هذا الذي تم في مرحلة دقيقة من تاريخ الصراع بين محمّد (ﷺ) وقريش، واختلف بذلك عن بقية أسفاره السابقة إلى بلاد الشّام، وهو ما سمح له بأن يزعم أنّه التقى إمبراطور الروم، وينسج خيوط رواية قد تُقنع من تُقنع من مستمعيها ومن رواة الأخبار، رواية تزيد حظوته في مكّة، بأن تقدّمه إلى قبيلته وحتّى إلى خصومه على أنه شخصية تحظى بمكانة مهمة، ليس في الحجاز فحسب، بل خارج جزيرة العرب وتحديدًا بين يدي عظيم الروم.

تفيد الرواية التي أوردتها مصادر كثيرة، أنّ "اللقاء" بين سيد قريش ورسول هرقل كان محض صدفة تمّت في غزّة بفلسطين[18] ومن هناك سافر ثم أُدخل مع رجاله على الإمبراطور "فإذا هو جالس في مجلس ملكه، وعليه التّاج، وإذا حوله عظماء الرّوم" وطلب من ترجمانه أن يسأل المدعوّين: "أيّهم أقرب نسبًا الى الرّجل الذي يزعم أنّه نبيّ؟" فقال أبو سفيان: "أنا أقربهم إليه نسبًا"[19]. يبدو إذًا أنّه أراد الاستفادة على نحو ما من علاقة القرابة الدموية التي تربطه بالرسول (ﷺ)؛ ولم يكن في الأمر شيء من الطرافة؛ إذ إنّ الروابط الدموية هي من أسس البنية الاجتماعية لذلك المجتمع. إنّها العلاقة ذاتها التي زعم أنّها أهّلته للردّ على أسئلة الإمبراطور، حتّى إنّه يُخيّل إلى من يستمع إلى الرواية أو من يقرؤها أنّه قام في ذلك المجلس بدور السفير وأنّه أبلى البلاء الحسن؛ كما يبدو أنّها العلاقة ذاتها التي نسج عليها خيوط الرواية بعد أن اعتنق الإسلام فهو الذي بشّر بأخبار من مجلس قيصر - لعلّ السفير نفسه لم يبشّر بها حول محمّد (ﷺ) - تشير إلى أنّ الديانة الجديدة وجدت اعترافًا من إحدى القوى المتحكّمة في التخوم الشمالية لجزيرة العرب. لا شكّ لدينا في أنّه كان يتطلّع إلى مكانة ما أو دور ما في المجتمع الجديد، يحفظ له شرفًا كان يحوزه قبل الإسلام بوصفه "سيّد قريش وأكبرها وأمنعها"[20].

لمّا علم هرقل أنّ من بين الحاضرين أحد أقرباء النبي (ﷺ) شرع في طرح أسئلة عديدة عليه تتمحور حول سيرة الرسول محمد (ﷺ) وحول سلوكه وحول الديانة الجديدة[21]. على الرغم من أنّ المصادر لا تذكر أنّ الإمبراطور سأل حامل الرسالة دحية بن خليفة الكلبي عن سيرة الذي أوفده وعن مكانته في مجتمعه، فإنّنا نرجّح كثيرًا أنّ ذلك قد حصل بالفعل، وفق التقليد الذي جرى عليه العرف الدبلوماسي[22]. لكن ما يثير التساؤل هو: كيف أنّ الإمبراطور اضطر إلى البحث عن شخص آخر ليتقصّى منه جملة من الحقائق تمكّنه من تكوين صورةٍ أولى عن حال النبي (ﷺ) وعن واقع الديانة الناشئة؟ إنّ ذلك لا يبدو منطقيًّا إلّا إذا رجّحنا فكرة أنّ الرواية من نسج خيال أبي سفيان.

من الجليّ أيضًا أنّ الراوي غيّب تمامًا ذكر سفير محمّد (ﷺ)، وعلى الرغم من قوله إنّه بعد أن فرغ قيصر من الاستماع إليه وردّ على كلامه، "دعا بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقُرِئ"[23]؛ فإن القارئ لا يدري هل تمّ لقاء بين الرجلين في مجلس الإمبراطور أم لا. إنّه لمن المستغرب أن يُؤتى بالرسالة لتُقرأ ولا يُدْعى السفير إلى الحضور. ولو سلّمنا أنّهما لم يلتقيا، فالسؤال الذي يفرض نفسه هو:

16 ابن كثير، ج 4، ص 507.

17 ابن عساكر، ج 23، ص 439؛ خليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدّولة المركزية** (القاهرة/ بيروت: د. ن، 1997)، ص 25-55.

18 الطبري، ج 2، ص 646-647؛ الأصفهاني، ج 6، ص 362؛ ابن عساكر، ج 23، ص 429؛ ابن كثير، ج 4، ص 506.

19 البخاري، ج 2، ص 189.

20 ابن كثير، ج 4، ص 521؛ انظر كذلك: الأصفهاني، ج 6، ص 359.

21 عز الدين أبو الحسن علي بن الأثير، **الكامل في التّاريخ**، تحقيق أبو الفداء عبد الله القاضي، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 96؛ البخاري، ج 2، ص 189.

22 انظر مثلًا: أبو علي الحسين بن محمد بن الفرّاء، **كتاب رسل الملوك ومن يصلح للرّسالة والسّفارة**، تحقيق صلاح الدّين المنجد (القاهرة: د. ن، 1947)، ص 31-32.

23 الزّهري، ص 60؛ البخاري، ج 2، ص 190.



ألم يكن حريًا بقيصر أن يجمع بين الرجلين وهو يحاور أحدهما ليقيم الحجة على الآخر إن أمكنه ذلك، خاصة أنّه بدا كمن يسعى لتنويع مصادر معلوماته عن الرسول محمّد (ﷺ) وعن الإسلام والتدقيق فيها بحسب ما أراد أن يوحي به أبو سفيان؟ إن ذلك يلقي بظلال من الشك على موضوع "لقاء" سيّد قريش بعظيم الروم، فما وصلنا عن دحية بن خليفة الكلبي هو قوله أنّ الرسول (ﷺ) بعث معه بكتاب إلى هرقل فاستُقبل في مجلسه وتسلّم منه الكتاب وقُرئ عليه وأنّه اعترف بنبوّة محمّد[24]. ولم تصلنا عنه أيّ رواية تتحدّث عن حضور أبي سفيان إلى مجلس الإمبراطور.

ذكر صاحب الرواية أنّه كان خلال سفره إلى الشّام بصحبة رجالٍ من قريش، هم أنفسهم الذين حضروا معه مجلس قيصر، غير أنّه لم يسمّ أحدًا منهم على الرغم من أنّهم من قبيلته، ولا شكّ في أنّه يعرف أسماءهم، ولربّما يعرف بعضًا منهم معرفة دقيقة، فقد قال: "ليس في الرّكب يومئذٍ أحد من بني عبد مناف غيري"[25]. لا يبدو مقبولًا سكوته عن ذكر أسماء شهوده في هذا المجلس الاستثنائي أو حتّى ذكر أسماء بعض منهم – وهو الذي أراد أن ينسب إلى نفسه شرف تقديم صورة حقيقية لا تزييف فيها عن الرّسول (ﷺ) وعن الإسلام[26]- إلّا من زاوية وعيه التّام بأنّه نسج رواية من محض خياله، وجعل لها شهودًا كالأشباح إذ إنّه لم يكن يريد لها من شاهدٍ واقعي، يدحض صحّتها من الأساس.

وفق ما ذُكر في صحيح البخاري، فإنّ الإمبراطور طرح على أبي سفيان في مجلسه جملة من الأسئلة، واستمع بواسطة ترجمانه إلى الأجوبة، وكان الاستجواب يتمحور حول سلوك النبي (ﷺ) وحول الديانة الجديدة[27]. وتتميّز هذه الأسئلة بالعمومية غير أنّها تنمّ عن درجة من الإلمام بالموضوع، كالعقيدة وخُلُق محمّد وسيرته في أصحابه والصراع الدائر بينه وبين قريش؛ ولسائل أن يسأل: كيف توافر للإمبراطور هذا القدر من المعرفة بالشأن الإسلامي والحال أنّه لم يتوافر له قدر كافٍ من التواصل مع محمّد؟[28] يبدو أنّ سيّد قريش الذي رتّب هذا "اللقاء" في ذهنه هو الذي صاغ بنفسه هذه الأسئلة، وأنطق عظيم الروم بما لم ينطق به أصلًا؛ فمن الجليّ أنّ الأسئلة صِيغت بذهنية عربية إسلامية وليست بعقلية بيزنطية مسيحية، مع أنّ صاحب الرواية أراد أن يوحيَ بأنّ مُحدّثه مسيحي الديانة، وعلى معرفة بذكر بعث النبي محمّد (ﷺ) في الإنجيل[29].

روى أبو سفيان أنّ الإمبراطور بعد أن كفّ عن طرح الأسئلة، استرسل في التعليق على الأجوبة التي استمع إليها وأثبت له صحّتها مستندًا في ذلك إلى حجج تاريخية تتعلّق بتجارب الأنبياء السابقين وحجج أخرى أخلاقية أو ذات طابع عقدي[30]. ولعلّ اعتراف هرقل بصحّة ما يقوله الرجل هو شهادة اختلقها الأخير، ليثبت من خلالها أنه قَبْل إسلامه قال في الإسلام وفي محمّد ما من شأنه أن يُعلي راية هذا الدين، وما من شأنه أن يُكسبه هو بعد فتح مكّة مكانة معتبرة في المجتمع الجديد. ولا يفوتنا أيضًا أن نشير إلى أنّ تعليق الإمبراطور

24 الزّهري، ص 60؛ ابن عساكر، ج 17، ص 209-210.

25 البخاري، ج 2، ص 189.

26 الزّهري، ص 59؛ البخاري، ج 2، ص 189.

27 البخاري، ج 2، ص 189.

28 على الرغم من أنّ بعض المصادر ذكرت أنّ رسول صاحب بُصرى أقبل على هرقل برجل من العرب فسأله عن الرسول محمد (ﷺ) وكان ذلك قبل استقباله دحية بن خليفة الكلبي وقبل أن يرسل من يأتيه بأبي سفيان، فإنّ هذه الرواية لا تبدو لنا مقبولة، فكأنّها ذُكرت لتضفي شيئًا من الصدقية على رؤيا هرقل حول ظهور "مُلك الختان"، انظر: الطبري، ج 2، ص 646-647؛ ابن كثير، ج 4، ص 506،508؛ المقصود بمُلْك الختان هو مُلك المسلمين، انظر:
El-Cheikh, "Muhammad and Heraclius…," p. 10.

29 البخاري، ج 2، ص 190؛ اليعقوبي، ج 2، ص 51؛ وكذلك:
El-Cheikh, *Byzantium*, p. 45; El-Cheikh, "Muhammad and Heraclius…," p. 12.

30 الزّهري، ص 59-60؛ البخاري، ج 2، ص 189-190.

على الأجوبة التي استمع إليها ورد وفق ذهنية العربي المسلم[31]. فلا شكّ لدينا في أنّ الراوي صاغه بنفسه بعد أن أسلم بسنوات قليلة ونسبه إلى قيصر.

إن سلّمنا بقصة "اللقاء"، فإنّ ما يحمل على الظن القوي هو أنه لمّح لهرقل بأنّ محمّدًا قد يصبح عدوًّا لبيزنطة، فقد زعم أنّه عبّر صراحةً للإمبراطور عن تخوّفِه من غدر النبي[32]. ثمّ إنّنا نفترض أنّه إن التقاه فعلًا فقد كان سيحاول الاستفادة من هذه الفرصة للتقرّب منه، بوصفه الطرف القويّ، ضدّ محمّد وضدّ دعوته؛ فأبو سفيان كان أحد أبرز زعماء قريش الذين قادوا منذ وقت غير بعيد القتال ضدّ النبي (ﷺ) وضدّ من تبعه من المسلمين في غزوة أحد ثم في غزوة الخندق[33]. كما أنّ هذه القبيلة التي استنزفها الصراع[34] كانت بقدر استعدادها لمهادنة النبي[35]، مستعدة في الوقت نفسه على ما يبدو للتقرّب من بعض القوى غير البعيدة عن بلاد العرب، وقد يكون صلحُ الحديبية المناسبة الملائمة لذلك. لذا قد لا تتقدّم عندئذ علاقة القرابة الدموية على حساب المصالح السياسية. لربّما أيضًا، أنّ أبا سفيان كان سيفكّر في أن يستفيد من هذا "اللقاء" لتحقيق بعض المآرب الشخصية كأن تُقَدّم له تسهيلات ما، تتعلّق بممارسته النشاط التجاري في الشام الواقعة تحت السيطرة البيزنطية، وذلك بعد عقد الصلح المذكور الذي أقرّ "وضع الحرب عن الناس عشر سنين، يأمن فيهنّ النّاس، ويكفّ بعضهم عن بعض"[36]. أوَ لم تكن قريش في حاجة إلى سلم للحفاظ على تجارتها؟[37]

زعم أبو سفيان أنّ الإمبراطور اختتم حديثه عن الرسول بالقول: "ولو أرجو أن أخْلُص إليه، لتجشّمتُ لُقِيَّهُ، ولو كنتُ عندهُ لغسلتُ قدميه"[38]. إنّ ذلك يوحي باستعداد هرقل للخضوع للنّبي وتقديم ولاء الطاعة له. لكن إن كان هذا الزعم حقيقة، فكيف نفسّر أنّ هذا الإمبراطور حبس عامله على عمّان فروة بن عمرو الجذامي ثمّ قتله، لأنّه أسلم ورفض العدول عن دينه الجديد حينما طلب منه ذلك؟[39] ثمّ كيف نفسّر الحرب التي دارت بين الطرفين من أجل السيطرة على الشّام بعد أن حصل هذا القبول المبدئي بالنبي وبالديانة الجديدة بسنوات قليلة؟ يمكننا أيضًا أن نستدلّ على أنه نسب إلى الإمبراطور كلامًا لم يقله، وذلك بالعودة إلى الأحداث اللاحقة التي تتعلّق بالفتح الإسلامي وبالصراع مع بيزنطة؛ فأثناء الاستعدادات لمعركة اليرموك في السنة الخامسة عشرة للهجرة، تروي المصادر قصة لقاء وفد من المسلمين على رأسه أبو عبيدة مع وفد من الروم للتفاوض، وكان على رأس الوفد الرومي أخو الملك وفي عسكره يومئذ "ثلاثون رواقًا وثلاثون سرادقًا كلّها من ديباج فلمّا انتهوا [أبو عبيدة وأصحابه] إليها أبوا أن يدخلوا فيها وقالوا لا نستحلّ الحرير فأنزلنا فنزل إلى فرش له ممهّدة وبلغ ذلك هرقل فقال ألم أقل لكم هذا أوّل الذّل أمّا الشّام فلا شام وويل للروم من المولود المشؤوم ولم يتأت بينهم وبين المسلمين صلح فرجع أبو عبيدة وأصحابه وأبعدوا فكان القتال حتّى جاء الفتح"[40]. يقصد الإمبراطور "بالمولود المشؤوم" الدين الجديد ومن ورائه النبي (ﷺ) الذي جاء بالدعوة التي أدّت إلى نشأة دولة تهدّد بيزنطة. إنْ صحّت هذه الرواية التي تواترت في مصادر كثيرة،

---

31 انظر إلى صياغة هذا التّعليق على أجوبة سيّد قريش في الملحق.

32 الزّهري، ص 59؛ البخاري، ج 2، ص 189.

33 ابن عساكر، ج 23، ص 435، 443-444؛ وكذلك:
El-Cheikh, *Byzantium*, p. 50.

34 الطّبري، ج 2، ص 623-626؛ هشام جعيط، **في السّيرة النبويّة - 3 - مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام** (بيروت: دار الطليعة، 2015)، ص 140.

35 الطبري، ج 2، ص 633.

36 المرجع نفسه، ج 2، ص 634.

37 جعيط، ص 128، 140، 157.

38 البخاري، ج 2، ص 190؛ انظر أيضًا: الزّهري، ص 59؛ ابن الأثير، ج 2، ص 96.

39 ابن سعد، مج 1، ص 281.

40 ابن عساكر، ج 2، ص 95؛ وكذلك:
Shboul, p. 243.



فهي تثبت أنّه كان متخوّفًا من سقوط أراضٍ شاسعة من إمبراطوريته تحت سيطرة الإسلام والمسلمين، وهو خوف له ما يبرّره ويعطيه معقوليّة تتّفق وواقع الحال، ولكنّها تتناقض في الوقت نفسه مع ما زعمه أبو سفيان.

لا يُعرف على وجه الدقة متى روى أبو سفيان أوّل مرّة قصّة هذا "اللقاء"، وأين، ولكن يبدو أنّه تحدّث عنه بعد أن اعتنق الإسلام. ولسائلٍ أن يسأل: لماذا انتظر مدّةً من الزّمن قبل أن يخبر بهذا "الحدث" المهم؟ ألم يكن حريًّا به أن يفصح عمّا "وقع" عند عودته من رحلته بمحضر بعض أصحابه الذين كانوا برفقته ويُثبت لأشراف قريش أنّ له شأنًا في بلاد الشّام لا يقلّ عن ذاك الذي له في مكّة؟ لا شكّ في أنّنا كنّا سنجد في مصادرنا روايةً تختلف، ولو جزئيًّا، عن التي بين أيدينا الآن، لو أنّه ذكر هذا الخبر لمّا كان على كفره، ولا شكّ في أنّ الرواية أصابها ما أصابها في ذهنه بعدما أخذت الأحداث مجرى ربّما لم يكن هو نفسه يتوقّعه.

مهما يكن من أمر، فإنّ المصادر كلّها متّفقة على أنّ سيّد قريش ألقى على مسامع عبد الله بن عبّاس بن عبد المطّلب بن هاشم بن عبد مناف من دون سواه "ما حدث". لكن لمّا اعتنق الراوي الإسلام كان ابن عباس حدثًا في سنّ الحادية عشرة؛ إذ إنّه ولد قبل الهجرة بثلاث سنين[41]. فلا يبدو أنّه انتظر سنينَ عددًا حتى كبر ابن عبّاس وحدّثه بما حدّثه، بل الراجح لدينا، أنّه أخبره بعد فتح مكّة بزمن قصير، مستفيدًا من حداثة سنّ مستمعه ومن قلّة تجربته، ومن علاقة القرابة الدموية المتينة التي تربطه بالرسول (ابن عمّه). ولا ندري إن كان ذلك في حياة النبي (ﷺ) أو بعد وفاته، غير أنّ ما نسبه إلى هرقل حينما قال عن محمّد "فيوشك أن يملك موضع قدميَّ هاتين"[42] يمكن أن يشير إلى أنّه روى هذه القصة خلال مدة زمنية لا يصل حدّها الأعلى إلى تاريخ معركة اليرموك التي وقعت في السنة الخامسة عشرة للهجرة؛ فالعبارة السالفة الذكر توحي أنّ جيش المسلمين لم يفتح بعدُ بلاد الشام. ومهما يكن من أمر، فإنّنا نعتقد أنّه تخيّر مُسْتَمِعَه تخيّرًا لينشر الخبر كما شاء هو أن يرويه؛ لذلك لم يكن من المستغرب أن تتخطّى الرواية نفسها السنين قبل أن تُدَوّن ثمّ تتكرّر في مصادر كثيرة ومختلفة، ومن دون فروق جوهرية تستحقّ الذكر.

نحن لا نعتقد أنّ أبا سفيان التقى إمبراطور الرّوم، وفي الحصيلة، لا يمكن أن نقبل أنّه دار بينهما هذا الحديث الذي ندرسه. وإن سلّمنا جدلًا بأنّ هذا "اللقاء" حصل فعلًا، فلا نعتقد أن ما قيل فيه نقله صاحبه من دون تغيير أو تحريف، ولا سيما أنّه لم يحدّث به إلّا بعد أن اعتنق الإسلام. إذًا، فمن الصعب أن نصدّق أنّه لمّا كان على كفره قال، بين يدي الإمبراطور، كلامًا في الرسول محمّد (ﷺ) فيه ثناء، حتّى وإن كان ما يُزْعَم أنّه قيل في هذا الأخير يتطابق مع الوقائع التاريخية، وحتّى إن أكّد الراوي أنّه التزم قول الحقيقة[43]. لذلك ليس من المستبعد أن يكون قد حاول تقديم صورة مغايرة عن الديانة الجديدة وعن النبي (ﷺ). فقد أورد الطبري وأبو الفرج الإصفهاني فيما رُوي عنه أنّه حاول في بداية الأمر التقليل من شأن محمّد، غير أنّ الإمبراطور لم يلتفت إلى هذا القول[44]. وأورد ابن كثير رواية قال إنّها أثارت استغرابه وهي لابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة، وتذكر أنّه قال لهرقل: إنّ محمّدًا "ساحر كذّاب"[45]. لئن بدت هاتان الروايتان متماشيتين مع السياق الذي قيلتا فيه، فإنّنا لا نميل إلى القبول بهما؛ لأنّنا نشكّك أصلًا في حدوث اللقاء مدار بحثنا. فتبدوان كأنّهما دُسّتا لاحقًا بين روايات عدّة في هذا الموضوع نفسه، ولعل من دسّ الرواية التي ذكرها ابن كثير كان يظنّ أنّ أبا سفيان لم يقل الحقيقة فجاء القول ردًّا على ما اخْتُلق.

---

41 ابن عساكر، ج 29، ص 289.

42 البخاري، ج 2، ص 190.

43 المرجع نفسه، ج 2، ص 189؛ الزّهري، ص 59.

44 الطّبري، ج 2، ص 647؛ الأصفهاني، ج 6، ص 363؛ El-Cheikh, "Muhammad and Heraclius," p. 17.

45 ابن كثير، ج 4، ص 509.

إنّ الأخبار المبثوثة في المصادر، حول اعتناق سيّد قريش الإسلام، لها من الأهميّة ما يستدعي الوقوف عندها لإلقاء مزيد من الضّوء على الموضوع الذي ندرسه. فالنصوص توضح أنّه أسلم يوم فتح مكّة، وتوحي أنّه لم يبادر طوع إرادته إلى ذلك، بل كأنّ الديانة الجديدة قد فُرِضت عليه فرضًا في سياق الأمر الواقع؛ إذ لم يُتح له غير خيارين اثنين: أوّلهما أن يُسْلِمَ وينجو بنفسه، والثاني أن يرفض فيُستباح دمه[46]. اختار ألّا يقتفي آثار آبائه فأعلن إسلامه بعد أن تيقّن أنّ ميزان القوى الدينية والسياسية قد أصبح لمصلحة الرسول، وأنّ هزيمة سياسية قد لحقت بأشراف قريش[47]. لعلّه بدأ منذ ذلك الحين يفكر في التعويض عن تلك الخسارة بصياغة مضمون الرواية التي ندرسها.

لقد ذكرت المصادر أنّه طلب من محمّد (ﷺ) يوم فتح مكّة أن يجعل له شيئًا، وفي رواية أخرى أنّ العبّاس بن عبد المطّلب قد قال للرسول: "إنّ أبا سفيان رجل يحبّ الشّرف والذّكر فأعطه شيئًا يتشرّف به فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من دخل دار أبي سفيان فهو آمن"[48]. لا شكّ في أنّ محمّدًا كان مدركًا غاية الإدراك أبعاد هذا القرار الذي اتّخذه، فهو على بيّنة بالذهنية القرشيّة وبالشرف الذي يسعى وجهاء هذه القبيلة لنيله، فلم يفته أن يمنح الرجل شرفًا ما، ليس تحت مظلّة الأعراف القبلية السائدة آنذاك، بل في ثوب الدين الإسلامي؛ لكسب ولائه وولاء من تبعه. يبدو أنّ سيّد قريش قد رأى في هذا الموقف ما يمكن أن يحفظ له بعض الوجاهة التي كان يحظى بها بين قومه قبل هذا الحدث. لذلك، نعتقد أنّه منذ تلك اللحظة بدأت قصّة "لقائه" الإمبراطور وفحوى الحديث المزعوم الذي دار بينهما تنضج في ذهنه؛ إذ يبدو أنّه بدأ يفكّر في نسج خيوط رواية يُشْعِر من خلالها النبي الذي أصبحت له منه صحبة[49]، كما يُشعِر من تبعه بأنّه كان سبّاقًا في "فضله" عليه وعلى دينه حتّى لمّا كان على الكفر؛ فقد زعم أنّه قال الحقيقة في مجلس هرقل فأنصف الإسلام والرسول (ﷺ) أمام من ما زال إلى ذلك اليوم، أي بعد فتح مكّة، غير مسلم وقد يكون عدوًّا وشيكًا للمسلمين. وهذا ما يدفعنا مرّة أخرى إلى التساؤل عن صدقيّة ما رواه عن "لقائه" بهرقل، وحول صدقيّة الكلام الذي قاله وسمعه في ذلك المجلس المزعوم عن محمّد وعن الإسلام وهو لا يزال على الكفر.

يبدو أنّ مساحة المتخيَّل في روايته أكبر بكثير من مساحة الواقع، وذلك ما كان له تأثير في النظر إلى الآخر. فالمرجّح أنّه لم يكن يقصد أن يبيّن للمسلمين طبيعة الموقف الرسمي والأوّل الذي تبنّاه الإمبراطور تجاه محمّد وتجاه دينه، بل كان يفكّر في صورته هو عند معتنقي الدين الإسلامي وبالمكانة التي يمكن أن يحوزها في المجتمع الجديد. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ مزاعمه حول اعتراف هرقل بنبوّة محمّد وحول ما أبداه من استعداد لاعتناق هذه الديانة الجديدة[50] ساهمت في تشكيل جانب من صورة الروم لدى المسلمين الذين عَدّوا الرواية بمنزلة الموقف البيزنطي الإيجابي إزاء الإسلام، واتّخذوها حجّة من الحجج ليثبتوا، بفضلها لغير المسلمين، صحّة النبوّة، ووجدوا فيها مشروعية وظّفوها، خاصّة لخدمة فتح بلاد الشّام[51].

الظاهر أنّ عدة روايات لاحقة، وحتى بعض الأحاديث، استمدّت من هذا الموقف الذي نسب إلى هرقل بعضًا من صدقيتها في الذهنية العربية الإسلامية المبكرة التي كانت تبحث لذاتها عن صورة لدى الآخر البيزنطي، تتّخذها مبرّرًا للقبول به من ناحية، وتحقّق

46 حول هذا الأمر، كتب الطّبري ما يلي: "فقال العبّاس: فقلت له ويلك تشهّد شهادة الحقّ قبل والله أن تُضرب عنقك؛ قال: فتشهّد"، انظر: الطبري، ج 3، ص 53-54؛ ابن سعد، مج 2، ص 134-135.

47 البلاذري، ج 1، ص 451؛ الطبري، ج 3، ص 53-54.

48 البلاذري، ج 1، ص 451؛ انظر أيضًا: ابن سعد، مج 2، ص 135؛ ابن عساكر، ج 23، ص 447-448؛ ابن كثير، ج 4، ص 527.

49 موضوع الصّحبة ذُكر في: ابن عساكر، ج 23، ص 436-437.

50 البخاري، ج 2، ص 190؛ اليعقوبي، ج 2، ص 51؛ الطبري، ج 2، ص 648-650؛ ابن الأثير، ج 2، ص 96؛ وكذلك:
Mansouri, "L'image de Byzance ," p. 154.

51 انظر مثلًا:
El-Cheikh, *Byzantium*, pp. 42, 50, 53-54; El-Cheikh, "Muhammad and Heraclius," pp. 12-13.

لها الرضى عن النفس من ناحية أخرى. لقد ساهمت رواية أبي سفيان، بصرف النظر عن درجة صدقيتها، في تغذية شهية بعض رواة الأخبار والأحاديث خلال القرون الأولى من تاريخ الإسلام (حتى منتصف القرن الثامن الهجري) فقيل كثير عن موقف هرقل من محمّد ومن الإسلام[52]. كما روى اليعقوبي أن النبي (ﷺ) قال حين عودة مبعوثه: "يبقى ملكهم ما بقي كتابي عندهم"[53]. ولربّما أنّه قُوّلَ ما لم يقله حقيقة. والظاهر أنّ ما نُسب إلى دحية بن خليفة الكلبي بشأن موقف هرقل من محمّد ومن الإسلام حينما قال: "والله إنّي لأعلم أنّ صاحبك نبيّ مرسل، وأنّه الذي كنّا ننتظره ونجده في كتابنا ولكنّي أخاف الرّوم على نفسي، ولولا ذلك لاتبعته"[54]، لا يختلف كثيرًا في معناه عمّا زعمه سيّد قريش. بل تذهب إحدى الروايات المنسوبة إلى السفير نفسه التي تمّ الزّجُّ باسم أبي بكر في سلسلة رواتها إلى القول بأنّ هرقل أطلعه على نحو سرّي على صور للأنبياء من بينها صورة محمّد وعن يمينه أبو بكر وعن يساره عمر[55].

ختامًا، الراجح لدينا أنّ ما رُوي حول موقف قيصر من الرسول محمّد (ﷺ) ومن الإسلام ليس في نهاية المطاف إلّا ما تخيّله أبو سفيان. علاوة على ذلك يبدو أن هذه الرواية ساهمت، بوعي من صاحبها أو من دون وعيه، في تشكيل جانب من الذهنية العربيّة الإسلاميّة التي تهيّأت للقبول بهذا الآخر البيزنطي؛ فهو الذي ذُكر في القرآن (الرّوم: 1-4)[56]، وهو الذي يُعتقد أنّه اعترف بالرسول وبالإسلام، وهو العدوّ الجار الذي دحرته الجيوش الفاتحة، ولكنّها لم تستطع القضاء عليه، بل تمكّن من الصمود. ثم تطوّرت العلاقات بين العرب والروم خلال القرون اللاحقة، وتغيّرت نظرة بعضهم إلى بعض تدريجيًّا، ولم تمنع حالات الصدام المتكرّرة الطرفين من إرساء علاقات التبادل المثمر؛ ما أدّى بالسلطة السياسية العليا هنا وهناك إلى الإقرار بضرورة التعايش والاحترام المتبادل، على الرغم من مظاهر الاختلاف القائمة[57]. لعلّ من بين الأسباب التي هيّأت لهذا التّطور في العلاقات ذلك الموقف الإيجابي الذي نُسب إلى هرقل إزاء الرسول محمّد، ثم موقف محمّد المترتّب عنه بحسب ما تزعمه بعض المصادر[58].

---

52 انظر مثلًا: ابن عساكر، ج 17، ص 209؛ ابن كثير، ج 4، ص 505-509.

53 اليعقوبي، ج 2، ص 51.
El-Cheikh, *Byzantium*, p. 48; El-Cheikh, "Muhammad and Heraclius," p. 15.

54 الطبري، ج 2، ص 650؛ ابن كثير، ج 4، ص 509.

55 ابن عساكر، ج 17، ص 209-210.

56 André Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siècle,* t. II, *Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger* (Paris/ La Haye: mouton, 1975), p. 382; Mohamed Tahar Mansouri, "L'œil du grand rival : la ville vue par les musulmans," in: *Constantinople 1054-1261. Tête de la chrétienté, proie des Latins, capitale grecque*, dir. A. Ducellier, M. Balard (Paris : Autrement, 1996), p. 175.

حول تفسير الآيات الأولى من سورة الرّوم انظر مثلًا: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمّد بن الجوزي، **زاد المسير في علم التّفسير** (بيروت: دار ابن حزم، 2002)، ص 1089؛ وكذلك:
El-Cheikh, *Byzantium*, pp. 24-33; Shboul, pp. 239-240.

57 انظر مثلًا: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، تحقيق محمّد حسين شمس الدّين، ج 7 (بيروت: د. ن، 1987)، ص 9-17؛ وكذلك:
Nicholas I Mystichos patriarch of Contantinople, *Letters*, greek text and english translation, by R. J. H. Jenkins & L. G. Westerink, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, vol. VI (Washington D. C.: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, 1973), pp. 3, 373-377;

كتب المرحوم محمد الطاهر المنصوري عدة مقالات حول تطوّر العلاقات العربية - البيزنطية، ثم جمع هذه المقالات وأعاد نشرها في كتاب بعنوان:
Etudes médiévales 1: De Byzance et de l'Islam (Tunis: publication de la Faculté des Lettres, des Arts et des Humanités, Mannouba, 2009).
انظر أيضًا عملنا:
Béchir Labidi, "*Les frontières entre Byzance et l'Orient musulman (VIIIe – XIe siècles)*," thèse de doctorat, Faculté des Sciences Humaines et Sociales, Tunis, 2012, pp. 472-473.

58 اليعقوبي، ج 2، ص 51؛
El-Cheikh, *Byzantium*, pp. 42, 48; Mansouri, "L'image de Byzance," p. 154.

ملحق حول كتاب محمد رسول الله (ﷺ) إلى هرقل يدعوه إلى الإسلام وقصة لقاء أبي سفيان بهرقل[59]

حدّثنا إبراهيم بن حمزة: حدّثنا إبراهيم بن سعد، عن صالح بن كيسان، عن ابن شهاب، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما أنّه أخبره: أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كتب إلى قيصر يدعوه إلى الإسلام، وبعث بكتابه إليه مع دحية الكلبي، وأمره رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أن يدفعه إلى عظيم بُصرى ليدفعه إلى قيصر، وكان قيصر، لمّا كشف الله عنه جنود فارس، مشى من حمص إلى إيلياء شكرًا لما أبلاه الله، فلما جاء قيصرَ كتاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، قال حين قرأه: التمسوا لي ها هنا أحدًا من قومه، لأسألهم عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم.

قال ابن عبّاس: فأخبرني أبو سفيان: أنّه كان بالشّام في رجال من قريش قدموا تجارًا، في المدّة التي كانت بين رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وبين كفّار قريش، قال أبو سفيان: فوجدَنا رسول قيصر ببعض الشّام، فانطلق بي وبأصحابي، حتّى قدمنا إيلياء فأُدخِلنا عليه، فإذا هو جالس في مجلس ملكه، وعليه التّاج، وإذا حوله عظماء الرّوم، فقال لترجمانه: سلهم أيهم أقرب نسبًا إلى هذا الرّجل الذي يزعم أنه نبي؟ قال أبو سفيان: فقلت أنا أقربهم إليه نسبًا، قال: ما قرابة ما بينك وبينه؟ فقلت: هو ابن عمّي، وليس في الرّكب يومئذٍ أحد من بني عبد مناف غيري، فقال قيصر: أدنوه، وأمر بأصحابي فجُعلوا خلف ظهري عند كتفي، ثمّ قال لترجمانه: قل لأصحابه: إنّي سائل هذا الرّجل عن الذي يزعم أنّه نبيٌّ، فإن كذِب فكذبوه، قال أبو سفيان: والله لولا الحياء يومئذٍ، من أن يُؤْثِر أصحابي عنّي الكذب لكذبته حين سألني عنه، ولكنّي استحييت أن يُؤْثِروا الكذب عنّي فصدقته، ثمّ قال لترجمانه: قل له كيف نسب هذا الرّجل فيكم؟ قلت: هو فينا ذو نسب، قال: فهل قال هذا القول أحد منكم قبله؟ قلت: لا، فقال: كنتم تتهمونه على الكذب قبل أن يقول ما قال؟ قلت: لا، قال: فهل كان من آبائه من ملك؟ قلت: لا، قال: فأشراف النّاس يتّبعونه أم ضعفاؤهم؟ قلت: بل ضعفاؤهم، قال: فيزيدون أو ينقصون؟ قلت: بل يزيدون، قال: فهل يرتدّ أحد سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟ قلت: لا، قال: فهل يغدرُ؟ قلت: لا، ونحن الآن منه في مدّة نحن نخاف أن يغدر - قال أبو سفيان: ولم يمْكِنّي كلمة أدخل فيها شيئًا أنتقصه به لا أخاف أن تؤثرَ عنّي غيرها - قال: فهل قاتلتموه وقاتلكم؟ قلت: نعم، قال: فكيف كانت حربه وحربكم؟ قلت: كانت دولًا وسجالًا، يُدال علينا المرّة ونُدال عليه الأخرى، قال: فماذا يأمركم به؟ قلت: يأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئًا، وينهانا عمّا كان يعبد آباؤنا ويأمرنا بالصّلاة والصّدقة، والعفاف، والوفاء بالعهد، وأداء الأمانة. فقال لترجمانه حين قلت ذلك له: قل له: إنّي سألتك عن نسبه فيكم فزعمت أنّه ذو نسب، وكذلك الرسل تُبعثُ في نسب قومها، وسألتك: هل قال أحد منكم هذا القول قبله؟ فزعمت أن لا، فقلتُ: لو كان أحد منكم قال هذا القول قبله، قلتُ: رجل يأتمّ بقول قد قيل قبله، وسألتك: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فزعمت أن لا، فعرفتُ أنّه لم يكن ليدع الكذب على النّاس ويكذب على الله، وسألتك: هل كان من آبائه من ملك فزعمت أن لا، فقلت: لو كان من آبائه ملك، قلتُ: يطلب مُلك آبائه، وسألتك: أشراف النّاس يتّبعونه أم ضعفاؤهم؟ فزعمت أن ضعفاءهم اتبعوه، وهم أتباع الرسل، وسألتك: هل يزيدون أو ينقصون؟ فزعمت أنّهم يزيدون، وكذلك الإيمان حتّى يتمّ، وسألتك: هل يرتدّ أحد سَخْطةً لدينه بعد أن يدخل فيه، فزعمت أن لا، فكذلك الإيمان حين تخلط بشاشته القلوب لا يسخَطُه أحد، وسألتك هل يغدر؟ فزعمت أن لا، وكذلك الرسل لا يغدرون، وسألتك: هل قاتلتموه وقاتلكم، فزعمت أن قد فعل، وأنّ حربكم وحربه تكون دولًا، ويُدال عليكم المرّة وتُدالون عليه الأخرى، وكذلك الرّسل تُبتلى وتكون لها العاقبة، وسألتك: بماذا يأمركم؟ فزعمت أنّه يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئًا، وينهاكم عمّا كان يعبد آباؤكم، ويأمركم بالصّلاة والصّدقة، والعفاف،

59 اخترنا أن نثبت في الملحق نصّ الرّواية كما جاء في **صحيح البخاري** لأنّ نصّ الزّهري المحقّق، وهو الأقدم، تضمّن بدوره بعض الاستدراكات المأخوذة من نصّ البخاري، وهي استدراكات لا تغيّر من مضمون رواية الزّهري بقدر ما تسدّ بعض ثغراتها، انظر: البخاري، ج 2، ص 189-190؛ انظر كذلك: الزّهري، ص 58-61.



والوفاء بالعهد، وأداء الأمانة، قال: وهذه صفة نبي، قد كنت أعلم أنّه خارج، ولكن لم أظنّ أنّه منكم، وإن يكُ ما قلت حقًّا، فيوشك أن يملك موضع قدميّ هاتين، ولو أرجو أن أخلُصَ إليه لتجشّمت لُقيّه، ولو كنت عنده لغسلت قدميه. قال أبو سفيان: ثم دعا بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم فقُرئ فإذا فيه:

من محمد عبد الله ورسوله، إلى هرقل عظيم الرّوم، سلام على من اتبع الهدى، أمّا بعد فإنّي أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، وأسلم يؤتك الله أجرك مرّتين، فإن توليت فعليك إثم الأريسيين، ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: 64).

قال أبو سفيان: فلمّا أن قضى مقالته علت أصوات الذين حوله من عظماء الرّوم، وكثُر لغَطُهم، فلا أدري ماذا قالوا، وأمِر بنا فأُخرجْنَا، فلمّا أن خرجتُ مع أصحابي وخلوتُ بهم، قلت لهم: لقد أَمِرَ أمرُ ابن أبي كبشة، هذا ملك بني الأصفر يخافه، قال أبو سفيان: والله ما زلتُ ذليلًا مستيقنًا بأنّ أمره سيظهرُ، حتّى أدخل الله قلبي الإسلام وأنا كاره.



References

المراجــع

العربية

- ابن الأثير، عز الدّين أبو الحسن علي. **الكامل في التّاريخ**. تحقيق أبو الفداء عبد الله القاضي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.
- إسماعيل، ليلى عبد الجوّاد. **الدولة البيزنطية في عصر الإمبراطور هرقل وعلاقتها بالمسلمين**. القاهرة: دار النهضة العربية، 1985.
- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. **الأغاني**. بيروت: دار الفكر، د. ت.
- البخاري، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**. تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2005.
- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر. **كتاب جُمل من أنساب الأشراف**. تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي. بيروت: دار الفكر، 1996.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمّد. **زاد المسير في علم التّفسير**. بيروت: دار ابن حزم، 2002.
- جعيط، هشام. **في السيرة النبويّة - 3 - مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام**. بيروت: دار الطليعة، 2015.
- الزّهري، محمّد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب. **المغازي النّبويّة**. تحقيق وتقديم سهيل زكار. دمشق: دار الفكر، 1981.
- ابن سعد، محمّد. **الطّبقات الكبرى في البصريين والبغداديين والمصريين وآخرين**. بيروت: دار صادر، 1958.
- سالم، عبد الرحمن أحمد. **المسلمون والروم في عصر النّبوّة: دراسة في جذور الصراع وتطوره بين المسلمين والبيزنطيين حتى وفاة الرسول (ﷺ)**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1997.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار المعارف، 1967.
- ابن الفرّاء، أبو علي الحسين بن محمد. **كتاب رسل الملوك ومن يصلح للرّسالة والسّفارة**. تحقيق صلاح الدّين المنجد. القاهرة: د. ن، 1947.
- القلقشندي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن علي. **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**. تحقيق محمّد حسين شمس الدّين. بيروت: د. ن، 1987.
- ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر. **البداية والنّهاية**. تحقيق إبراهيم الطرابلسي ويوسف أحمد الضّاوي. بيروت: د. ن، 2006.
- الكعبي، عبد الحكيم. **عصر النّبوّة**. عمّان: د. ن، 2009.
- عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرّحمن بن عبد الله بن أعين. **فتوح مصر وأخبارها**. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991.
- عبد الكريم، خليل. **قريش من القبيلة إلى الدّولة المركزية**. القاهرة/ بيروت: د. ن، 1997.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. **تاريخ دمشق**. طبعة رقمية من إعداد الخطيب للإنتاج والتسويق ومركز التّراث لأبحاث الحاسب الآلي، د. ت.
- **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**. جمع وتحقيق محمد حميد الله. بيروت: دار النفائس، 1987.
- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح. **تاريخ**. تحقيق خليل منصور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.



الأجنبية

- El-Cheikh, Nadia Maria. *Byzantium viewed by the Arabs*. Harvard Middle Eastern Monographs, XXXVI. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- ————. "Muhammad and Heraclius: A study in legitimacy." *Studia Islamica*. no. 89 (1999).
- Hamidullah, Mohamed. *Six originaux des lettres diplomatiques du Prophète de l'Islam*. Paris: Editions Tougui, 1996.
- ————. "La lettre du Prophète à Héraclius et le sort de l'original." *Arabica*. vol. 2 (1955).
- Labidi, Béchir. "*Les frontières entre Byzance et l'Orient musulman (VIIIe – XIe siècles)*." Thèse de doctorat. Faculté des Sciences Humaines et Sociales. Tunis, 2012.
- Mansouri, Mohamed Tahar. *Etudes médiévales 1. De Byzance et de l'Islam*. Tunis: publication de la Faculté des Lettres des Arts et des Humanités – Mannouba, 2009.
- Miquel, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siècle.* t. II. *Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger*. Paris/ La Haye: mouton, 1975.
- Mystichos, Nicholas I patriarch of Contantinople. *Letters*. greek text and english translation. by R. J. H. Jenkins & L. G. Westerink. Corpus Fontium Historiae Byzantinae. vol. VI. Washington D. C.: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies. Trustees for Harvard University, 1973.
- Serjeant, R. B. "Early Arabic Prose." *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. A. F. L. Beeston et al. (eds.). Cambridge: 1983.
- *Arab-byzantine relations in early islamic times*. Michael Bonner (ed.). Great Britain and USA: Ashgate/ Variorum, 2004.



نصير الكعبي | Nasir Al-kaabi*

مصنفات الآداب السلطانية الساسانية في بلاط العباسـيين الأوائل وسـؤال الانتقال ومسـوغاته

Sassanian Sultanic Literature in the Early Abbasid Court and the Question of its Transfer

يتنـاول البحـث سـؤالاً أساسـيًا يتعلـق بالعوامـل العميقة لانتقـال الأدبيّـات السـلطانية الساسـانية من محيطهـا الأوّلِ (الفارسي/ الزرادشتي) إلى محيط آخر مغاير لها (العربي/ الإسلامي). ويركز على العوامل الاجتماعية في عملية الانتقال تلك، محاولاً إعادة فحص العوامل التقليدية؛ فعالج البحث الموضوعات الأساسـية الآتية: أسـباب نشوء الأدبيات السلطانية الساسـانية في سـياقها الأول، ثم دراسـة حاجات الخليفة العباسي أبي جعفـر المنصور الشرعيـة ومواجهة المعارضة وأهمية ترجمة الآداب السلطانية الساسانية في تلك التحديات. وبيّن البحث كيف وظف الخليفة المأمون الآداب السلطانية الساسـانية لاحقًا في الحرب الأهلية؛ إذ كانت تلك الآداب جزءًا من أيديولوجيته من أجل ترميم صورة الخليفة. وتوصل البحث إلى نتائـج أساسـية منها: أن العامـل الذي سرع انتقال التراث الساسـاني السـلطاني إلى العباسـيين يتجلى في تماثل التجربتين السياسـية والاجتماعية على مسـتوى طريقة الحكم وفلسـفته، وواقع المعارضة التـي واجهتها الدولة. وقد ركز المحتوى الأسـاسي للآداب السـلطانية في العصر العباسي على معاني الطاعة للسـلطان والحاكـم بوصفه امتداداً للسلطان الشرقي القديم.

كلمات مفتاحية: الآداب السلطانية، الدولة الساسانية، الدولة العباسية، الترجمة.

This paper deals with the transfer of Sassanian "Sultantic" literature—that is, literature on governance and the appropriate forms of government—from its original, Persian/Zoroastrian environment to the Arab-Islamic sphere. The work focuses on social factors in the process of transfer and tries to examine traditional factors. The sections of the paper deal with the key subjects as follows: reasons for the emergence of Sassanian sultanic literature in its original context, followed by a study of Abbasid Caliph Al-Mansour's need for political legitimacy, and the importance of translating Sasanian sultanic literature to meet these challenges. It then explains how later Caliph Al-Maamoun subsequently relied on Sassanian sultanic sources during the wars of succession within an Abbasid civil war. The paper's findings are that the transfer of the Sassanian sultanic heritage to the Abbasids was accelerated by the political and social experience in terms of the method and philosophy of government, and the opposition confronting the state. The key contents of sultanic literature in the Abbasid period concentrated on the meanings of obedience to the Sultan and the ruler in his capacity as an extension of the ancient oriental sultan.
Keywords: Sultanate literature, Sassanian State, Abbasid State, translation.

* أستاذ في قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق، مدير المركز الأكاديمي للأبحاث.
Professor in the History Department, Faculty of Arts, University of Kufa, Iraq and Director of the Academic Research Center.

المقدمة

تزاحمت مرجعيتان خارجيتان رئيستان على مجمل مراحل تبلور العلوم والفنون العربية في المرحلة الكلاسيكية، بوصفها روافد استقى منها التراث العربي كثيرًا من ملامحه الأساسية وشكله النهائي. أما الأولى، فهي المرجعية اليونانية بكل حمولاتها المعرفية وثقلها الفلسفي الذي حققته[1]. وأما الثانية فهي المرجعية الفارسية التي نافست الأولى، وتبارت معها في الحضور والتمثيل والتأثير، من خلال الترجمة والتأليف والتلخيص في أبواب عديدة[2]، لعل من أبرزها "الآداب السلطانية الساسانية" التي تلحظ في تبني تصنيفاتها كثافة واضحة، وكذلك في استعارات مفاهيمها، وتوظيفها في المجال العربي على الرغم من الفروقات البينية الأولية اللغوية والدينية الفارقة بين التراثين (الفارسي/ الزرادشتي)، و(العربي/ الإسلامي)، وتأثيرها العميق في تكوين ما عرف لاحقًا في الثقافة العربية بـ"الآداب السلطانية" (مرايا الأمراء)، والتي اختصت بنصائح الملوك وتشكيل فلسفة الحكم وإدارته.

يصوغ البحث ضمن هذا المعنى سؤاله الرئيس: ما العوامل العميقة لانتقال الأدبيات السلطانية الساسانية من محيطها الأول إلى آخر مغاير لها من خلال تلك الترجمات الكاملة أو الجزئية بهذه الوفرة؟ ثم ما مستويات التلقي والاقتباس والتوظيف في الممارسة العملية والنظرية في بلاط العباسيين الأول؟

تسعى الدراسة لتجاوز العوامل التقليدية في عملية الانتقال التي تداولتها الدراسات السابقة؛ من قبيل عوامل الشعوبية، والانفتاح الحضاري للمسلمين، وإغداق الخلفاء المال من أجل الترجمة[3]؛ إذ لا يمكن أن تكون تلك العوامل إلا مظاهر وتجليات لعوامل أعمق منها، وكذلك لا تستغرق المحاولة كثيرًا في السؤال عن المنقول من الفارسية إلى العربية في الأدبيات السلطانية، وإنما تحاول أن تتابع مقتضيات ذلك الانتقال والإرسال، وضرورات الاستقبال والتلقي لهذا الكم من التراث السلطاني الشرقي؛ من خلال فحص قنوات انتقاله.

وقد يستلزم كل هذا المسعى دراسة السياقات السوسيولوجية والتاريخية والأيديولوجية لانبلاج أدب مثل هذا، مصنف ضمن مجاميع "مرايا الأمراء" في دائرته الأولى (الفارسية الساسانية)، ومخاضاتها التاريخية الطويلة، ثم مقايسة ظروفه السياقية في دائرته الثانية (العربية) المنقول إليها، وما حققه فيها من تفاعل وحضور مؤثرين في مجاله في العصر العباسي الأول الذي شهد تحولًا عميقًا في بنية الدولة وعناصرها.

أولًا: الأدبيات السلطانية الساسانية: مبررات نشوئها وحضورها المبكر

تبدو مفيدة جدًا تلك القائمة التي قدمها ابن النديم، بوصفها قاعدة بيانات أوليةً عن حجم المنقول في عصر الدولة العباسية من تراث الآداب السلطانية الساسانية؛ فقد خصص أحد أبواب الفهرست لـ "الكتب المؤلفة في المواعظ والآداب والحكم للفرس، والهند،

1 لتفاصيل عن العوامل الاجتماعية والأيديولوجية لانتقال التراث اليوناني إلى الثقافة العربية في العصر العباسي، انظر:
D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture, The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2^{nd}–4^{th}/8^{th}–10^{th} centuries)*, (New York: Routledge, 1998).

2 راجع عن أبواب انتقال التراث الساساني إلى الثقافة العربية:
Shaul Shaked, "From Iran to Islam: Notes on Some Themes in Transmission," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 4 (1984), pp. 31-67.

3 عن تلك الدراسات التقليدية، انظر: ناجي معروف، **أصالة الحضارة العربية**، ط 3 (بيروت: دار الثقافة، 1975)؛ حسين أمين، "الترجمة في بغداد أيام العصر العباسي الأول"،مجلة **المورد**، مج 3، العدد 3 (1974)؛ رشيد الجميلي، **حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة** (بغداد: دار الحرية، 1986).

والعرب، مما يعرف مؤلفه أو لا يعرف"[4]؛ فمن مجموع أربعة وأربعين كتابًا في هذه القائمة ظهر من عناوينها أربعة عشر كتابًا هي ترجمات لمصنفات ساسانية سلطانية، وقد يكون بعضها الآخر، باحتمال قوي، متأثرًا بها، أو قد تكون ترجمتها بدأت منذ العصر الأموي، ويحتمل، بقوة، أن تكون تلك المصنفات موجودة في القرن الرابع الهجري، زمان تأليف ابن النديم فهرسه؛ فقد أشار المؤلف نفسه في مقدمته إلى أن الكتب التي تداولها كانت موجودة، وأنه شاهد بعضًا من ترجماتها باللغة العربية[5].

خاضت قائمة ابن النديم في موضوعات متباينة[6]، هي مصنفات في العهود والوصايا العملية[7]، ومصنفات سياسية بين الفرس والروم[8]، ومصنفات نصائح حكمية للموابذة إلى رجال الدولة[9]، ومصنفات السياسة السلطانية المنسوبة إلى الملوك الساسانيين[10]، وقد اشتمل القسم الأخير على كتب سلطانية متفرقة[11].

وعلى الرغم من فقدان مجمل أصول الكتب الواردة عند ابن النديم ومترجماتها، ووصول بعضها عن طريق الرواية الثانية بوساطة المصنفات العربية التي اقتبست قطعًا منها، فقد أصبحت المعين الأساس للتعرف إليها ومعاينة محتوياتها. ويبدو هذا مهمًا في متابعة طبيعة التلقي للأدبيات الساسانية السلطانية؛ فإن من الممكن عند لحظ القائمة المذكورة تشخيص الجيل الأول من الأدبيات السلطانية التي ترجمت بالكامل بصورة مستقلة، بوصفها نوعًا جديدًا من التصنيف في اللغة العربية، استحضرته ثقافتها لضرورات كثيرة، لعل أبلغها تأثيرًا حاجات السلطة الماسة إلى ترسيخ حضورها وتمتين نفوذها أيديولوجيًا. فقد هيأت هذه المترجمات المتناوبة والمتنوعة في الحقل ذاته قاعدة وأمثلة أنموذجية للاقتداء والمسايرة، فقد دخلت نصوصها على نحو جلي في مراحل لاحقة وهيمنت على صنف الآداب السلطانية.

وعلى الرغم من أهمية قائمة ابن النديم السابقة، فإنها لم تمثل كل المنقول في حقل الأدبيات السلطانية الساسانية! وإنما أشار المؤلف نفسه في فصول ومواضع أخرى من فهرسه إلى عدد آخر من الكتب المترجمة من الفارسية في المجال ذاته، لعل أبرزها مجاميع كتب **تاج نامه** و**آيين نامه** الساسانية[12].

وقد يكون الجاحظ من أوائل المصنفين العرب، وهو من دشن المثاقفة بين الأنموذجين الفارسي والعربي؛ فبنى مصنفه **التاج في أخلاق الملوك** على مجاميع كتب **تاج نامه** الساسانية. ذلك أنه صنفه في العصر العباسي إبان ذروة التداخل مع الثقافات الأخرى، والحاجة

4 محمد بن إسحاق بن النديم، **الفهرست**، تحقيق شعبان خليفة ووليد محمد العودة (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 1991)، ص 634-636.

5 يذكر المسعودي: "رأيت بمدينة إصطخر من أرض فارس في سنة 303 عند بعض من أهل البيوتات المشرفة من الفرس كتابًا عظيمًا يشتمل على علوم كثيرة من علومهم وأخبار ملوكهم وأبنيتهم وسياساتهم، لم أجدها في شيء من كتب الفرس كخداى نامه وآئين نامه وكهناماه وغيرها، مصور فيه ملوك فارس من آل ساسان سبعة وعشرون ملكًا، منهم خمسة وعشرون رجلًا وامرأتان قد صور الواحد منهم يوم مات؛ شيخًا كان أو شابًا، وحليته وتاجه ومخط لحيته وصورة وجهه، وأنهم ملكوا الأرض أربعمئة سنة وثلاثًا وثلاثين سنة وشهرًا وسبعة أيام، وأنهم كانوا إذا مات ملك من ملوكهم صوروه على هيئته ورفعوه". انظر: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **التنبيه والإشراف**، تحقيق عبد الله إسماعيل الصاوي (قم: انتشارات سيد الشهداء، د. ت.)، ص 92.

6 من أوائل الباحثين الذين قاموا بدراسة هذه القائمة الباحث الروسي كانستاين إينا سترانستيف، **تحقيقات درباره ساسانيان**، ترجمة كاظم كاظم زاده (تهران: انتشارات علمي فرهنگى، 1384)، ص 14؛ ثم قام بدراستها مرة أخرى محمد محمدي ملا يري، **فرهنگ ايرانى بيش از اسلام وآثار آن در تمدن اسلامى وأدبيات عربى**، چاپ چهارم (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1385)، ص 262 وما بعدها.

7 والكتب التي ذكرها هي: **كتاب عهد كسرى إلى ابنه هرمز يوصيه حين اصطفاه الملك وجواب هرمز إياه**، و**كتاب عهد كسرى إلى من أدرك التعليم في بيته**، و**كتاب عهد أردشير بابكان إلى ابنه سابور**، و**كتاب عهد كسرى أنوشروان إلى أبيه الذي يسمى عين البلاغة**.

8 وقد أشار إلى الكتب الآتية: **كتاب المسائل التي أنفذها ملك الروم إلى أنوشروان على يد بقراط الرومي**، و**كتاب إرسال ملك الروم الفلاسفة إلى ملك الفرس ليسأله عن أشياء من الحكمة**.

9 وقد ذكر الكتب الآتية: **كتاب مهر آذر جشنس الموبذان إلى بزرك جمهر بن البختكان**، و**كتاب موبذان موبذ في الحكم والجوامع والآداب**.

10 وأشار فيه إلى الكتب الآتية: **كتاب ما كتب به كسرى إلى المرزبان وإجابته إياه**، و**كتاب ما أمر أردشير باستخراجه من خزائن الكتب التي وصفها في التدبير**، و**كتاب سكر بن مرجود لهرمز بن كسرى ورسالة كسرى إلى جواسب وجوابها**، و**كتاب كسرى إلى زعماء الرعية في الشكر**.

11 وورد فيه: **كتاب زاد انفروخ في تأديب ولده**، وكتاب **سيرة نامه** تأليف هوزاد بن فقراط أحد كتب الأخبار والأحاديث.

12 ابن النديم، ص 214؛ محمد محمدي، **الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الإسلامية الأولى** (تهران: منشورات توس، 1995)، ص 229.



الماسة إلى بناء مدونة سلطانية تؤسس للعلاقة بين الحاكم وبلاطه والحاكم ورعيته على طريقة الدولة الإمبراطورية الشرقية؛ إذ فضل التراث الفارسي الساساني السلطاني في الاستحضار والاستعمال، وأشار إلى ذلك في ديباجة كتابه حيث يقول: "ولنبدأ بملوك الأعاجم، إذ كانوا هم الأول في ذلك، وعنهم أخذنا قوانين الملك والمملكة، وترتيب الخاصة والعامة، وسياسة الرعية، وإلزام كل طبقة حظها، والاقتصار على جبلتها"[13].

وبيّن الجاحظ في موضع آخر من كتابه جدواه ومصادره، وقدّم تخمينًا لطبيعة الانتقادات المحتملة لمحتوياته، وردود أفعال متلقيه، لا سيما أن الكتاب مشبع بفكرة الطاعة الملكية اللامتناهية، بوصفه يمثل بواكير المدونات العربية الأولى التي دونت التقاليد الشفاهية المتداولة، وحصرتها في قالب مقنن يأخذ صفة المراسيم والقواعد العملية. لكنّ الأهم في تلك الحوارية توقع الجاحظ طبيعة ردود أفعال المتلقي، وكذلك إشارته إلى المنبع الأساس الذي استقيت منه أخلاق الملوك العملية في عصره "ولأن قائلًا يقول إذا رآنا: قد نقلنا في كتابنا هذا بعضًا من أخلاق الملوك الماضين من آل ساسان [...]، وأولئك الملوك هم عند ملوكنا كالطبقة الوسطى عند النمط الأعلى، أنت تجد ذلك عيانًا وتشهده عينك بيانًا"[14]. فقد يعبر المغزى الرئيس لهذه الديباجة عن المرحلة التأسيسية ومخاضاتها الأولى في الربط بين أنموذجين يتماهيان في النظرة السلطانية إلى (الملك/ الخليفة)، وتنظيم العامة والخاصة في التعامل معهم، وأكثر ما يشار إليه فيها طابع الاستمرارية لتلك الآداب.

وقد يتضح ذلك أكثر في الأهداف الرئيسة التي عرض لها الكاتب، بوصفها أسبابًا حدت به إلى التصنيف، فيذكر: "إن أكثر العامة وبعضًا من الخاصة، لما كانت تجهل الأقسام التي تجب لملوكها عليها ـ وإن كانت متمسكة بجملة الطاعة؛ فقد حصرنا آدابها في كتابنا هذا لنجعلها قدوة لها وإمامًا لتأدبها"[15]. ثم يضيف إلى ذلك هدفًا ثانيًا بقوله: "وأما الآخر، فلما يجب من حق الملوك علينا من تقويم كل مائل عنها، ورد كل نافر إليها، ومنها أن سعادة العامة في تبجيل الملوك وطاعتها، كما قال أردشير بن بابك: سعادة الرعية في طاعة الملوك، وسعادة الملوك في طاعة الرعية"[16].

وقد يكون كتاب **التاج في أخلاق الملوك** مدخلًا أنموذجيًا، ومثالًا لفحص عمليات انتقال الأدب السلطاني الساساني من موطنه الأول إلى محيطه الثاني في موضوع جوهري؛ يدور حول الملوك وتثقيفهم بشؤون سياسة الملك وتدبير المملكة، وقد اصطلح على تسمية هذا الباب بـ "أدب الملك" أو "نصيحة الملوك" أو "الآداب السلطانية"[17]. فقد اهتم هذا الكتاب وأقرانه بنقل تلك النصوص والقواعد من مصنفات بهلوية، ووضعها في إطار عربي؛ ولذلك لم يكن لمؤلفه سوى محاولات التعريف بتلك النصوص[18]. وعند محاولة تحليل مضمونات الكتاب أو كتب الآداب السلطانية على وجه العموم، يلحظ أنها اعتنت في الغالب بالقوانين والقواعد السلطانية الساسانية التي

---

13 عمرو بن بحر الجاحظ، **التاج في أخلاق الملوك**، تحقيق أحمد زكي (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1914)، ص 21.

14 المرجع نفسه، ص 21.

15 المرجع نفسه، ص 7، 21.

16 المرجع نفسه، ص 7.

17 ظهر هذا الأدب في الثقافة العربية حين أخذت الخلافة الإسلامية تتحول من زعامة دينية بسيطة إلى حكومة ملكية معقدة ذات نظم وتقاليد مدروسة وقواعد ودساتير لإدارة شؤون الملك وإصلاح الرعية، وأصبحت تحتوي تعاليم عملية للذين يقومون بأعباء الملك من الوزراء والكتاب، وتشتمل على نصائح أخلاقية للملوك والحكام، وتتضمن تقاليد وجبت رعايتها في البلاطات الملكية وما ينبغي للملك تجنبه أو التزامه للمحافظة على هيبة الملك ومكانته، انظر: محمد محمدي ملا يرى، **تاريخ وفرهنك ايران بيش در دوران انتقال از عصر ساسانى به عصر اسلامى**، ج 4 (تهران: انتشارات توس، 1380)، ص255 وما بعدها.

18 ولهذا يرى محقق الكتاب "لقد كانت وظيفة الجاحظ في هذا الكتاب أن ينقل ما راق من الآداب التي دونها الفرس في آينهم وقوانينهم، وأن يسطر ما تلقاه من شيوخه أو سمعه من أقرانه أو تلقفه عن صحابته فيما يتعلق بأحوال الخلفاء والسادات، فكان عمله قاصرًا على ربط الأفكار بعضها ببعض، ولم يكن له مجال يتبسط فيه ويسرح أو ميدان يتنشط فيه ويمرح". انظر مقدمة المحقق في: الجاحظ، **التاج**، ص 38.

تعد النواة الأصلية لتلك المجاميع من الكتب، والتي بنى الجاحظ عليها أصل كتابه[19]؛ إذ استحضر أمثلة وشواهد منقولة عن كيفية تنفيذ الملوك الساسانيين تلك القواعد والقصص الواردة عنهم[20].

أطلق الأدب الساساني البهلوي على هذا القسم مرادفات عديدةً، وقد يلمح هذا إلى مديات تطوره والأهمية التي نالها آنذاك؛ فمن الألفاظ البهلوية الفارسية المستعملة في هذا المجال Frahang فرنگ أو فرهنگ بالفارسية الحديثة، وتحمل اللفظة عديدًا من المعاني الفرعية التي منها التعليم والثقافة والسلوك القويم[21]. وترادف هذا المعنى كلمة بهلوية أخرى هي: لفظة آيين ēwēn، وقد حملت المصنفات البهلوية المدونة فيها مصطلح آيين نامك ēwēn nāmag، وتعني مصنفات الرسوم والقوانين القويمة في الحكم[22]، وترجمتها العربية "كتاب الرسوم" مفردها رسم، وتستعمل غالبًا في البلاطات الملكية والأوامر (المراسيم) الصادرة منها. وقد قدم الأدب البهلوي مجاميع من الكتب أو الرسائل حول رسوم البلاط ومضمونات العلاقة وتقنينها بقواعد عملية بينه وبين المراتب والمقامات العليا في الدولة[23].

وتداول الأدب البهلوي مصطلحًا آخر مرتبطًا بموضوع الآداب السلطانية الساسانية، هو **بندنامه** (رسائل المواعظ) أو **اندرز نامه** (رسائل النصائح)، وهي مجموعة من المواعظ والنصائح (أدب الحكمة) المكونة لبدايات تصنيف المدونات الأخلاقية والسلطانية الساسانية؛ فلفظة "بند" في البهلوية لفظة مشهورة متداولة وتعطي معنى "راه" أي الطريق، وتحمل المعنى ذاته في الأدبيات المانوية والفرثية[24].

واللافت للانتباه أن هناك نوعًا من الارتباط المعنوي والصوغي بين تلك المرادفات البهلوية ولفظة "أدب" العربية في مراحلها الدلالية الأولى، فلم يكن للمفردة حضور في اللغة العربية قبل الإسلام، ولم ترد في القرآن، وعدها ابن خفاجة من المفردات الدخيلة[25]. وفي المفردة أكثر من رأي؛ فمنهم من قال: إنها كلمة يونانية تنحدر من لفظ "أدييوس" وتعني "الكلم الطيب"، ورأى بعضهم أنها مشتقة

19 إذ حملت اقتباسات هذا القسم تعابير خاصة من الممكن تحديدها وبيان أصولها البهلوية الساسانية الأولى، بوصفها قواعد ورسومًا كانت تعبر عن قوانين ثابتة ونواميس للملوك الساسانيين، ويدلل المؤلف على ذلك بكثير من الإشارات الصريحة؛ من ذلك قول المؤلف: "كذا وجدنا في كتب الأعاجم وملوكها"، أو قوله: "فذكرت الأعاجم في كتبها وسير ملوكها". انظر: المرجع نفسه، ص 27.

20 المرجع نفسه، ص 15، 28، 29، 99، 138.

21 S. Shaked "Andarz," *Encyclopaedia Iranica*, Ehsan Yarshater (ed.), vol. II, Fasc. 1 (New York: Routledge/ Kegan Paul, 1985), pp. 11-22.

22 A. Tafażżolī "ēwēn nāmag," in: *Encyclopaedia Iranica*, Ehsan Yarshater (ed.), (New York: 2014), I/ 7, pp. 691-692.

23 أحمد تفضلي، "آيين نامه"، **دايرة بزرك معارف اسلامى**، ج 2 (تهران، 1374)، ص 289-290. ويبدو أنه لأهمية هذا النوع من الأدب الملكي، تأثر عديد من المتون البهلوية الأخرى القريب موضوعها منه بموضوعاته، فقد صور كتاب الشطرنج البهلوي آيين رسوم التعامل والأخلاق العملية في السياسة بين أطراف اللعبة والمتنافسين، انظر: جاماسب جى آسانا، **خسرو قبادان وريدگى**، متون پهلوى، ترجمة سعيد عريان (تهران: سازمان ميراث فرهنگى كشور، 1382)، ص127-130. فقد أشار ابن النديم إلى مجموعة من الكتب البهلوية التي ترجمت فيها لفظة "آيين" إلى آداب أو أدب وقد ذكر كتابين، كان عنوان الكتاب الأول هو **تعبئة الحروب وآداب الأساورة**، أما الكتاب الآخر فهو **أدب الحرب وفتح الحصون**. انظر: ابن النديم، ص 633؛ وذكر المسعودي لفظة آيين ضمن ذكره مجموعة كتب **آيين نامه** البهلوية في التراث العربي بعنوان **كتاب الرسوم**، وقدم فيها توصيفًا عن حجم **كاهنامه** والأسباب التي دعت إلى تأليفه، ومحتوياته المتعلق أكثرها بإدارة الدولة الساسانية ومناصبها الفاعلة، إذ يقول المسعودي "فيه مناصب للدولة الساسانية وتتجاوز عدد صفحاته ألف ورقة وأن النسخة الكاملة للكتاب موجودة عند الموابذة والعظماء"، وقد يكون ابن المقفع من ترجم هذا الكتاب. ويبدو أن هذا النوع من الكتب قد أثر في عدد من المصنفات المرجعية والتأسيسية الأولى في الثقافة العربية ويبدو أن مصنفات عربية أخرى تأثرت بهذا النمط من التأليف ونحت العنوان ومحتوياته. انظر: كتاب **آداب الدرب**، **وأدب القاضي**، **وآداب المتعلم**؛ وانظر في ذلك مصنفات مثل كتاب **رسوم دار الخلافة** للصابئ، ومجموعة كتب نصائح الملوك أو سير الملوك، أو كتاب **المحاسن المساوئ** للبيهقي، أو **المحاسن والأضداد** للجاحظ.

24 S. Shaked "Andarz", vol. II, Fasc. 1, pp. 11-22.

ويصاغ غالبًا هذا الأدب على هيئة أسئلة وأجوبة تعليمية مباشرة قصيرة لموضوعات لا تتجاوز عددًا من الصفحات، وأكثر مجاميع النصائح والمواعظ الأخلاقية العملية هي قطعة كبيرة تتجاوز مئة صفحة مطبوعة في كتاب **دينكرد** البهلوي. انظر: أحمد تفضلي، **تاريخ ادبيات ايران بيش از اسلام** (تهران: انشارات معين، 1373)، ص 180-182. وقد تكون هذه الأسئلة والأجوبة حاصل التجربة التراكمية للكتاب والإداريين في الدولة، وقبل التدوين مر هذا النوع من الأدب بمراحل شفاهية تداخلت فيه أدبيات الأمم الأخرى في بعض الأحيان. وقد يكون من ذلك النوع الحكم المنسوبة إلى الوزير بزرگمهر والملك كسرى أنوشروان، فمن الممكن تشخيص حضور حكم أخلاقية من الإسكندر وأرسطو وصلت من الحضارة اليونانية. انظر: المرجع نفسه، ص 183.

25 شهاب الدين أحمد الخفاجي، **شفاء الغليل في كلام العرب من الدخيل** (القاهرة: مطبعة بولاق، 1865)، ص 27.



من كلمة "دب" أو "ديب" الفارسية، وتعني بالفارسية القديمة "التربية السياسية والأخلاقية". وكان ابن المقفع من أوائل المصنفين الذين استعملوا لفظة "أدب" بالمعنى السياسي في كتابيه **الأدب الكبير** و**الأدب الصغير**، وهي تعني الآداب السلطانية أو الأخلاق. فلا يوجد كتاب عربي قبله حمل هذا المعنى، ويبدو أنه قد تأثر بالمصنفات السلطانية الساسانية في صوغ عناوين كتبه، والذي مكنه في ذلك اشتغاله بترجمة الكتب البهلوية ونقلها إلى العربية؛ إذ تركزت اهتماماته عند ترجمة الكتب السلطانية والنصائحية والتاريخية الساسانية[26].

واختص إطلاق كلمة "أدب" في القرون الإسلامية الأولى على "آداب الفرس"؛ وهي إحالة على مجاميع الآداب الساسانية السلطانية. فقد كانت من التعبيرات المتداولة والمعروفة عند الكتاب وجمهور القراء بوصفها لفظةً لها مدلول محدد واضح متفق على حدود معناه. ومن الممكن فحص هذا الأمر في بعض من أقوال الجاحظ نفسه، وذلك عندما استحضر نقول ثقافة الحضارات الأخرى في عصره، فذكر أنه "قد نقلت كتب الهند وترجمت حكم اليونان، وحولت آداب الفرس، فبعضها ازداد حسنًا وبعضها ما انتقص شيئًا"[27]. وإن الكلمة، على ما يبدو، بقيت تحمل تلك الدلالة حتى زمن مسكويه في القرن الخامس، فقد أفرد في كتابه **الحكمة الخالدة** فصلًا كبيرًا بعنوان "آداب الفرس"، ثم أفرد فصلًا آخر بعنوان "آداب بزرك جمهر"، وهو يتحدث عن الأخلاق والآداب السلطانية الفارسية[28].

وقد ازدهر هذا النوع من الآداب في الربع الأخير من عمر الدولة الساسانية؛ أي منذ عصر الملك كسرى أنوشروان (501-579م). وهو حاصل مجموعة من التحولات العميقة في بنية الدولة وركائزها المهمة في فلسفة الحكم، وقد يكون أبرز تلك التحولات موقفها من الدين الرسمي واستعاضتها عنه[29]. كما بدأ تغيير تركيبة (الدولة/ الملكية) وموقفها من الدين منذ القرن الرابع؛ إذ لم يعد الملك يحمل صفات القدسية، وإنما أصبح يحمل سمات بشريةً موازيةً لكل منافسيه. وقد كان ذلك التحول العميق بسبب نفوذ المؤسسة الدينية من جهة، وتحول الدولة عن الدين الرسمي الواحد إلى مجموعة أديان متنامية فيها، ولا سيما المسيحية من جهة أخرى. ورافق ذلك مجموعة من التحديات الجديدة، قد يكون أبرزها تنامي دور الأرستقراطية ومعارضتها ومنازعاتها الشديدة لمنصب "الشاهنشاه"، وصعود دور "رجال الحرب". فمنذ القرن السادس وما بعده، أخذ هؤلاء الرجال ينافسون الملك، وأصبح قتل الملوك أمرًا معتادًا[30]، ثم جاءت التحولات الاجتماعية الكبيرة على أثر أحداث المزدكية، وإعادة تشكيل النظام الطبقي الحاد في الدولة منذ عصر كسرى أنوشروان[31].

---

26 تابع للتفصيل عن المعنى اللغوي الأصح لكلمة "أدب" في اللغة اليونانية والفارسية القديمة، ومديات ارتباطها بمعنى الآداب السلطانية: محمد محمدي، **أدب وأخلاق در إيران بيش از اسلام** (تهران: انتشارات توس، 1388)، ص 30-32.

27 أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، ج 1 (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1965)، ص 38.

28 أحمد بن محمد مسكويه، **الحكمة الخالدة (جاويدان خرد)**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، د.ت.)، ص 26، 29.

29 استعاضت الملكية الساسانية عن الدين الذي مثل العنصر البارز في تثبيت شرعية الملك ومنحه عناصر التفوق منذ مرحلة التأسيس حتى تقريبًا القرن الرابع، فكان الملك يحمل لقب "جهره از ايزدان دارم" أي: الملك الذي أصلي من الآلهة، وضربت هذه العبارات الدعائية لأيديولوجيا الدولة على النقوش والمسكوكات الساسانية المبكرة؛ وتحديدًا بعد تتويج أردشير، إذ لم تظهر مسكوكات هذا الملك حيازته لهذا اللقب عندما كان ملكًا لإقليم فارس، وإنما ظهر بالتزامن مع لقب "شاهنشاه"، ولم يظهر توظيف الدين في مجال الدولة السياسي بوضوح في العبارات المضروبة على السكة الأشغانية المتأخرة التي ينتمي إليها العهد الأول لأردشير ملك إقليم فارس، وهي المرحلة السابقة لتتويجه، فلم يرد في المسكوكات العائدة إلى أردوان الخامس (216-224م) ما يشير إلى توظيف أي من العناصر الدينية"، انظر: بياني ملكزاده، **تاريخ سكه از قديم ترين زمانها تا دوره ساسانيان**، ج 2 (تهران: دانشگاه تهران، 1381)، ص 139؛ سعيد عريان، **راهنماى كتيبه هاى إيرانى ميانه** (تهران: سازمان ميراث فرهنگى 1382)، ص 38، 70. وأقر بذلك التحول عديد من مصادر النقوش الدينية الزردشتية منها (KNRb سطر1-2) (KKZ سطر2-4) (KNRm سطر3-5)؛ إذ ورد فيها ما يناظر الرؤية الملكية حيال الدين والطبيعة الجديدة لشخصية الشاهنشاه الممتزجة بالعناصر الدينية. للاطلاع على نوع التحولات الدينية تجاه السياسة الملكية الساسانية انظر: أحمد تفضلي، "كرتير وسياست اتحاد دين ودولت در دوره‌ء ساسانى" بررسى في: **يكى قطره باران** (جشن نامه عباس زرياب خويى)، به كوشش أحمد تفضلي (تهران: فرهنگ نو، 1991)، ص 723-737.

30 تابع عن طبيعة النظام الاجتماعي الساساني ودور الارستقراطية وعلاقتها بالبلاط:
S. J. Bulsara, *The Laws of the Ancient Persians as Found in the "Mātīkān ē Hazār Dātastān" or "The Digest of a Thousand Points of Law"* (Bombay: H.T. Anklesaria, 1937); A. G. Perikhanian (trans.) *Sasanidskiĭ sudebnik* (Yerevan, 1973); Mansour Shaki, "class system iii. In the Parthian and Sasanian Periods," in: *Encyclopaedia Iranica*, Ehsan Yarshater (ed.), vol. V, Fasc. 6 (New York: Bibliotheca Persica Press, 1992), pp. 652-658

31 تابع عن هذه التحولات مجتمعة: نصير الكعبي، **جدلية الدولة والدين في إيران العصر الساساني** (بيروت: منشورات الجمل، 2010)، ص331-347.

إن هذا الخليط المتوالي من العوامل الاجتماعية والسياسية، وضع الملكية في حالة احتياج كبير إلى أيديولوجيا أو خطاب مقنع في تفاصيله، تواجه به هذه التحديات، فكان الاعتماد على مؤسسة الكتاب الإدارية في صوغ قواعد وقوانين في الآداب السلطانية[32]، جزءًا من محاولة ضبط إيقاع هذا التناقض والنزاع الداخلي الذي عاشته الدولة. وقد اعتمد مجمل تلك الأدبيات على قاعدة رئيسة هي مبدأ الطاعة من أجل ترسيخ قواعد السلطان، بدلًا من اعتمادها السابق على العناصر المقدسة للمؤسسة الدينية من صفات قدسية داعمة لها ومبررة لحكمها، وكانت هذه على وجه التقريب أبرز الظروف الموضوعية والتاريخية لنشوء الأدب السلطاني الساساني في حاضنته الأولى.

وعلى وجه الإجمال، لم تكن دوافع انتقال الآداب السلطانية الساسانية إلى البلاط العباسي على وتيرة واحدة. ويمكننا رصد تحولين رئيسين تزامنًا مع الخليفتين الأولين في الدولة العباسية هما المنصور والمأمون؛ إذ أثرت في كل واحد منهما ظروف اجتماعية وسياسية عامة حددت فواعل عنايته، ومن ثم نقله الآداب السلطانية الساسانية وتوظيفها في مجال الدولة العباسية. ومن أجل الدقة ومقايسة الظروف، سيتم تناول كل خليفة وظروفه المحيطة على حدة.

ثانيًا: المنصور وحاجات الدولة الشرعية ومواجهة المعارضة

تقدم مجمل الأدبيات التاريخية الإسلامية عن تأسيس الدولة العباسية صورةً محددةً الملامح عن المنصور بوصفه المؤسس الحقيقي، مقارنةً بالخليفة الأول أبي العباس السفاح[33]. إذ تكاد الأخبار تتناص عن هذا المعنى المقترن بتأسيس الدولة واعتماد أساليب محددة في فن الحكم وضبط قواعد السياسة في التعامل مع الخاصة والعامة. وقد قدم عديد من المصادر المعنية بالآداب السلطانية في هذا الشأن تقييمات عن المنصور، منها تقييم ابن الطقطقي في كتابه **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية** الذي قدم تقييمًا دقيقًا وشاملًا لمرحلة التأسيس، عرضه في مرحلة أفول الدولة العباسية موازنًا ذلك مع نماذج دولة الخلافة المبكرة ومبانيها في الحكم، وبين دولة المغول المعاصرة له، فقد صنف أنموذج العباسيين ضمن المرحلة الوسطى لذلك[34].

قد يكون بعض من جذور تلك الصورة مبنيًا على واقعية في مرحلة الدعوة والثورة لدور كل من أبي العباس والمنصور، وتأسيس عاصمة الخلافة، ومواجهة الخصوم والاضطرابات المحتدمة التي واجهت الدولة إبان مرحلة التأسيس[35]. لكن أسهمت تباينات حادة بين الاثنين في صوغ ملامح تلك الصورة عن المنصور، وكان بعضها مرتبطًا مباشرة بتحدي واقع الدولة الاجتماعي المتنوع المتمثل في امتدادها على بقعة جغرافية، حوت خليطًا إثنيًا وفئويًا مختلف الميول والأفئدة، استثمرته المعارضة على نحو واضح في مواجهة الخلافة الناشئة حديثًا، مس الكثير منها عنصر شرعية الدولة ومسوغاتها. ولذلك لم تعتمد استجابة المنصور لمواجهة تلك الأزمات على عنصر القوة فحسب، وإنما حاول توظيف الآداب السلطانية وأيديولوجيا الأخلاق السياسية وخطاباتها في الحكم؛ من أجل خلق قناعات

32 تابع عن مؤسسة الكتابة الساسانية:
A. Tafazzolı, *Sasanian Society*, Ehsan Yarshater Distinguished Lecture Series (New York: Bibliotheca Persica Press, 2000), pp.18-34.

33 من الدراسات التقليدية الجامعة عن المنصور وعصره: فاضل زعين العاني، **سياسة المنصور أبي جعفر: الداخلية والخارجية** (بغداد: دار الرشيد للنشر، 1981).

34 جاء تقييم ابن الطقطقي عن الآداب السلطانية للدولة العباسية والمنصور في سياق حديثه عن المؤثرات الفارسية في تشكيل صورة الخليفة من منظور الآداب السلطانية، فذكر: "واعلم أن المنصور هو الذي أصل الدولة، وضبط المملكة، ورتب القواعد، وأقام الناموس واخترع الأشياء"، انظر: محمد بن علي بن الطقطقي، **الفخري في الآداب السلطانية** (قم: منشورات الشريف الرضي، 1414)، ص 160. واللافت للانتباه أن سيرة أردشير مؤسس الدولة الساسانية قد ألمحت إلى هذا المعنى، فقد لخص الدينوري ذلك بقوله: "وكان أردشير هو الذى أكمل آيين الملوك ورتب المراتب، وأحكم السير، وتفقد صغير الأمر وكبيره، حتى وضع كل شيء من ذلك على موضعه، وعهد عهده المعروف إلى الملوك، فكانوا يمتثلونه، ويلزمونه، ويتبركون بحفظه والعمل به، ويجعلونه درسهم ونصب أعينهم"، انظر: أحمد بن داوود الدينوري، **الأخبار الطوال**، تحقيق عبد المنعم عامر، مراجعة جمال الدين الشيال (قم: انتشارات مكتبة الحيدرية، د. ت.)، ص 45.

35 تابع عن خلفية الأزمات التي واجهت الدولة إبان التأسيس: غلام حسين صديقي، **الحركات الدينية في إيران في القرون الإسلامية الأولى**، ترجمة نصير الكعبي (بيروت: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2013)، ص 165 وما بعد.



بالحكم وتسويغ فعل الخلافة لدى ذلك الخليط. ونملك في ذلك مجموعةً من الشهادات المباشرة التي يمكن من خلالها رصد التحولات الاجتماعية والسياسية، وأثرها في استحضار الأدب السلطاني الساساني واستقطابه عباسيًا. وقد قدمت تلك الشهادات بوساطة مجموعة مختلفة من الكتاب في عهود مختلفة، وهي على النحو الآتي:

الشهادة الأولى

جاءت في واحد من مصنفات اليعقوبي المهتمة بتعقب الظواهر الاجتماعية في الخلافة الإسلامية منذ تبلورها حتى عصره. وقد شخص فيها تبدل ميول المجتمع والخليفة معًا؛ فذكر الآتي في مدار حديثه عن المنصور: "كان أول خليفة اتخذ المنجمين وعمل بالنجوم، وكان أول خليفة ترجم كتب العجمية ونقلها إلى اللسان العربي، وترجم في أيامه كتاب كليلة ودمنة"[36].

الشهادة الثانية

وهي شهادة مفصلة ومطورة قدمها المسعودي بعد نحو ستة عقود من الشهادة الأولى، منح فيها المنصور الصورة القيمية الآتية: "كان أول خليفة قرب المنجمين وعمل بأحكام النجوم، وكان معه نوبخت المجوسي المنجم، الذي أسلم على يديه، وهو أبو هؤلاء النوبختية [...] وهو أول خليفة ترجمت له الكتب من الألسن الأعجمية إلى اللسان العربي، منها: كتاب 'كليلة ودمنة' وكتاب 'السند هند' وترجمت له الكتب القديمة من الألسن الفهلوية، والفارسية، والسريانية، وأخرجت إلى الناس فنظروا فيها وتعلقوا إلى علمها، وكان أول خليفة استعمل مواليه وغلمانه في أعماله وصرفهم في مهماته، وقدمهم على العرب، فامتثل ذلك الخلفاء من بعده من ولده، فسقطت العرب وبادت، وزال بأسها، وذهبت مراتبها"[37].

الشهادة الثالثة

كانت هذه الشهادة مستقلةً في مرجعيتها ومواردها؛ فقد ذكرها الفردوسي في باب حديثه عن كتاب **كليلة ودمنة** ونقله إلى اللسان البهلوي في العصر الساساني وإلى اللسان العربي في العصر الإسلامي؛ إذ قال: "نقل الكتاب بجمله البارعة وألفاظه الساحرة باللسان الفهلوي إلى البياض الخسروي، وبقي كذلك إلى زمان أمير المؤمنين المنصور ثاني الأئمة الهاشمية، فإنه أمر عبد الله بن المقفع فنقله إلى اللسان العربي"[38].

تصور الشهادتان الأولى والثانية السائد من أفكار ومزاج في المجتمع والبلاط أوائل العصر العباسي إزاء الموروث السلطاني الساساني. والملحوظة الأولية عليهما هي ذلك الترابط العضوي بين نقل تلك الأدبيات واعتماد الخليفة على التنجيم. والظاهر أنه ربط منطقي فرضته طبيعة الظروف السياسية المحتدمة التي واجهها المنصور في عصره الذي كان سلسلةً من الأزمات المعارضة لحكمه؛ إذ تزدهر، على الغالب، في ظروف مرتبكة مثل أعمال التنجيم هذه، إذ تعد وسطًا مثاليًا لشيوعها على المستويين الرسمي والشعبي، بوصفها إحدى الوسائل الغيبية للمواجهة.

وانتعش التنجيم السياسي أواخر العصر الساساني في ظروف مماثلة مضطربة تقريبًا[39]، لاسيما مع عصر كسرى أبرويز الذي أحاط المنجمون بمجمل قراراته المهمة[40]، ولذلك فإنه ليس من المصادفة أن مجمل المنجمين الذين عملوا في البلاط العباسي كانوا من أصول

36 أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **مشاكلة الناس لزمانهم وما يغلب عليهم في كل عصر**، تحقيق وتقديم مضيوف الفرا (الدوحة: جامعة قطر، 1993)، ص 203.

37 أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق أسعد داغر، ج 4 (قم: دار الهجرة، 1404)، ص 223.

38 الفردوسي (أبو القاسم محمد)، **الشاهنامه**، ترجمها نثرًا الفتح بن علي البنداري، تصحيح وتعليق عبد الوهاب عزام، ج 2 (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1932)، ص 152.

39 للاطلاع على التنجيم الساساني، انظر:
C. J. Brunner, "Astronomy and Astrology in the Sasanian Period," in: Ehsan Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica,* vol. II, Fasc. 8 (New York: 1987), pp. 858-871; D. Pingree, "Astronomy and Astrology in India and Iran," *Isis*, vol. 54 (1963), pp. 229-246.

40 انظر: محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 2 (القاهرة: دار المعارف، 1968)، ص 180-190.

فارسية وزرادشتية! فهم على دراية تاريخية متراكمة بالتنجيم واستعانة البلاط به، وقد تكون الشهادة الثانية صريحةً في ذلك حول أسرة "آل نوبخت"[41]، وملازمتها أفراد الأسرة العباسية.

وقد سعى المنصور بوساطة التنجيم إلى إظهار أن حكم العباسيين قائم على إرادة الله، وأن النجوم أوحت إليه بتلك الإرادة العليا، فكان الغرض من توظيف التنجيم بصورة متلازمة مع الآداب السلطانية وترجماتها صوغ أيديولوجيا سياسية للعباسيين الأوائل، تتحقق من خلالها غايتان: الأولى سياسية، إذ إنها تحاول ترسيخ سيادة الدولة العباسية التي كانت دورتها قد بدأت للتو على نحو ممارسة النجوم وبمباركة إلهية، والثانية رسالة تتضمن إنذارًا إلى جميع الخصوم المحتملين للحكم العباسي! وهكذا فإن أي نشاط سياسي لهم محكوم عليه بالفشل[42]، لأنها أيديولوجيا أوحت إلى المجتمع أن الدولة العباسية من حيث المخطط الأعم قائمة على فكرة التنجيم، وأنها الوارث الشرعي الوحيد للإمبراطوريات القديمة في العراق وإيران.

والمشترك الآخر الأهم في الشهادتين السابقتين، هو ترجمة كتاب **كليلة ودمنة** في عصر المنصور؛ إذ تضمن هذا الكتاب مجموعة متنوعة من القصص الرمزية والأدبيات السلطانية السياسية، قيل بعض منها على لسان الحيوان، فقد استعمل المؤلف الحيوانات والطيور شخصيات رئيسةً فيه، وهي ترمز إلى شخصيات بشرية واقعية، تركز الكثير من موضوعاتها على العلاقات بين الحاكم والمحكوم[43].

وعند معاينة السياق السياسي والأيديولوجي الساساني لترجمة نص **كليلة ودمنة** من السنسكريتية إلى البهلوية وتوظيفه؛ يلحظ تماثل في شروط الاستدعاء والتوظيف للنص في مجاله الثقافي والاجتماعي العباسي. وقد وصف "برزويه" عملية الانتقال تلك في باب بعنوان "ذكر السبب الذي من أجله أنفذ كسرى أنوشروان رأس أطباء فارس إلى بلاد الهند لأجل كتاب كليلة ودمنة"[44]؛ فقد تركز السبب الرئيس في السعي نحو إيجاد مدونة سلطانية يستنبط منها شروط الحكم وإدارة الإمبراطورية الكبيرة للإسكندر، وكيفية ترسيخ أمر الطاعة فيها بعد الثورات التي واجهته.

وظهر استحضار النص بوصفه أحد النصوص المقننة لطبيعة العلاقة السياسية بين الأطراف المتخاصمة على عرش الإمبراطورية أيضًا في "عصر الأزمة"[45] الذي مر به كسرى الثاني؛ والمعارضة التي قادتها المؤسسة العسكرية بوساطة القائد الشهير "بهرام جوبين" ومحاولته إزاحة الشاهنشاه وادعائه الملك[46]، فحينما سأل الشاهنشاه عن أمر بهرام جوبين وما يفعله، قيل له: دعا بكتاب **كليلة ودمنة** فلا يزال منكبًا عليه طول نهاره. "فقال كسرى لخاليه بندويه وبسطام: ما خفت بهرام قط كخوفي منه الساعة، حين أخبرت بإدمانه النظر في كتاب كليلة ودمنة، لأن كتاب كليلة ودمنة يفتح للمرء رأيًا أفضل من رأيه، وحزمًا أشد من حزمه، لما فيه من الآداب والفطن"[47]. وضمن السياق الآنف، فإن مصطلح "آداب" الوارد في النص السابق، يحيل على مجموعة الآداب السلطانية وتوظيفها في المجال السياسي الساساني.

---

41 لمزيد من التفاصيل عن دور آل نوبخت في البلاط العباسي، انظر: عباس إقبال اشتياني، **خاندان نوبختى** (طهران: انتشارات طهورى، 1966).

42 لمزيد من التفاصيل عن تلك المضامين، انظر:

Gutas, p. 108.

43 Said Amir Arjomand, "ʿAbd Allah Ibn al-Muqaffaʿ and the ʿAbbasid Revolution," *Iranian Studies*, no. 27 (1994), pp. 9-36.

44 عبد الله بن المقفع، **كليلة ودمنة**، تحقيق عمر أبو النصر (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966)، ص 18.

45 J. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Seventh-Century Middle East* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 70-99.

46 Ali Reza Shapūr Shahbazi, "Bahrām VI Čōbīn," in: *Encyclopedia Iranica*, Ehsan Yarshater (ed.), vol. III (New York: Bibliotheca Persica Press, 1988), pp. 514-522.

47 الدينوري، **الأخبار الطوال**، ص 86.



إن الاستعانة بالخلفية الاجتماعية والثقافية والسياسية التي مكنت الآداب السلطانية الساسانية لأن تبقى حية حتى عصر المنصور، قد يكون أمرًا حيويًا لاستيعاب الموجبات العميقة لذلك الانتقال الذي فرض على الخليفة ذلك التبني؛ فإن مجمل المعارضة التي واجهها مطلع حكمه، كانت تستند إلى المرجعيات الفارسية القديمة في الدعاية والترويج لذاتها، نتيجة انحدار جماعاتها من موروث ثقافي لجماعات كانت تنتمي ديمغرافيًا وثقافيًا إلى ذلك الموروث. فقد أيقن المنصور أنه من اليسير القضاء على رؤوس المعارضة، لكن ما لم يكن أمرًا ممكنًا ولا مرغوبًا فيه القضاء على خلفيات ثقافية بكاملها، ويبدو في هذا السياق أن قرار المنصور في اختيار الأدبيات السلطانية الساسانية ونقلها إلى بغداد لم يكن يدل على درجة عالية من الحكمة فحسب، بل كان قرارًا واقعيًا وبراغماتيًا.

إن التهديد الذي يمكن أن توجهه هذه الثورات لاستمرار الدولة العباسية إبان مرحلة تأسيسها كان من القوة بمكان، بحيث يزعزع حضورها، ويهدد استمرارها. فحركات "به آفريد" و"بابك الخرمي" و"سنباذ" و"استاد سيس"[48] و"المقنع" كلها حركات مزجت بين إحيائية الموروث الساساني وبين محاولة التوليف بين الأديان الإيرانية القديمة من جهة، وبين الإسلام من جهة أخرى! وسعى قادة تلك الحركات إلى ادعاء صفات قدسية من الربوبية والنبوة؛ ولذلك حققوا حضورًا مؤثرًا بين الجماعات المختلفة داخل المجتمع العباسي؛ إذ يذكر عن به آفريد أنه "استجاب له خلق كثير"[49]، وفي رواية أخرى "تبعه خلق كثير من المجوس لما تنبأ"[50].

ويبقى الأهم في تلك الحركات موقف المنصور منها؛ إذ لم يكتف بالقضاء عليها سياسيًا على نحو حاسم، بل إنه طبق سياسة احتواء أيديولوجي؛ فاحتضن الآداب السلطانية الساسانية التي اعتنقتها الحركات المؤيدة لأبي مسلم بوصفها عباسيةً بقصد إفراغها من جاذبيتها وأهميتها. وكان السبب الذي دفع المنصور إلى اتخاذ هذا القرار الواقعي محاولة الجمع بين القضاء السياسي والاحتواء الأيديولوجي للحركات المعادية للعباسيين في المشرق الاسلامي. وهي الحقيقة التي استوعبها العباسيون الأوائل، وقد وجدوا أن الذين يحملون السلاح قلة لكن مريديهم هم الأكثر. ولا شك في أن المنصور كان يدرك أن هذا الأمر في أقاليم الدولة المختلفة، ولا سيما خراسان، وهي الولاية الواسعة وذات الأهمية الاقتصادية على مستويات مختلفة، والغالب على سكانها العنصر الفارسي والثقافة الساسانية، إذ استمرت فيها تلك الأيديولوجيا، ولا سيما على ديموغرافيا سكانها في الدولة العباسية، فكانت مدينة مرو على الدوام معقلًا للدعوة والثورة، ومن ثمّ الثقافة العباسية.

وتقدّم أسباب تأسيس مدينة بغداد والظروف التاريخية المحيطة بها فِكَرًا جوهريةً هي خليط من العناصر والخلفيات الاجتماعية والأيديولوجية العميقة التي ساهمت في استدعاء الموروث الفارسي وتوظيفه. فقد أثرت بقوة في انتخاب الموضع وتخطيطه؛ إذ تشير السرديات أو الروايات العربية المبكرة عن نشأة المدينة إلى تواتر ملحوظ، فحْواه أن أبا جعفر المنصور كان باحثًا عن مركز حكم تتوافر فيه مجموعة من الخصائص، تسهم في ترسيخ شرعيته وثبات وجهة حكمه الجديدة أمام تحديات المعارضة الداخلية والثورات والاضطرابات المتوالية، ويتأكد هذا من خلال اختيار مواضع مؤقتة لم يستقر عليها كثيرًا[51].

لكن يبدو أن الاقتداء، عباسيًا، بالأنموذج الساساني في فن الحكم والسياسة، لم يكن خيارًا مباشرًا من دون تردد أو فحص لمديات قبوله عند العامة والخاصة في المجتمع العباسي. وقد تحيل على هذا المعنى القصة الشهيرة لاستشارة المنصور خالدًا البرمكي في نقض إيوان كسرى في المدائن، واستعمال مواده في بناء المدينة الجديدة، غير أن خالدًا لم يوافقه الرأي، وقد ورد عن المنصور رده: "هيهات يا خالد:

48 Patricia Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zorostrianism* (Cambridge: Cambridge University Press. 2012), pp. 31-46.

49 ابن النديم، **الفهرست**، ص 681.

50 أبو الريحان البيروني، **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، تحقيق پرويزا ذكائي (تهران: ميراث مكتوب، 2001)، ص 257.

51 فاضطرابات الراوندية في الكوفة وعدم توافر الشروط اللازمة في موقع الهاشمية في الأنبار، تابع ذلك بالتفصيل، في: الطبري، ج 7، ص 650-651.

أبيت إلا الميل إلى أصحابك العجم. وأمر بنقض القصر الأبيض"[52]. لكن متممات القصة تشير إلى تراجع الخليفة عن أمر النقض، وأن السبب في ذلك ارتفاع تكاليف هدمه ونقله، ثم رأي خالد البرمكي بعدم العدول؛ لأن في ذلك منقصةً لقدرة الخليفة في إنفاذ أوامره أمام مجتمع الدولة[53]. وتكتنز هذه القصة الشهيرة التي تناصت في الكثير من مصنفات التاريخ والأدب، وأصبحت على وجه التقريب ديباجةً مرافقةً لذكر تأسيس مدينة بغداد، إلى مجموعة من المضمونات الجوهرية، قد يكون من بينها أن الخليفة حاول صراحة أن يضمن أسس بناء مدينته الجديدة أجزاءً من عاصمة الساسانيين، ليظهر لمجتمع المدينة والدولة أنه امتداد لذلك التراث، بالضد من الأمويين الذين تأثروا إلى حد بعيد بالتقاليد البيزنطية. كذلك فإن عدول الخليفة عن الهدم كان ذا رمزية كبيرة في الإبقاء على الأنموذج الساساني ماثلًا أمام العاصمة الجديدة؛ لأن عدم إلحاق الضرر به يحيل على أنه أنموذج متعايش ومتصالح مع أنموذج العاصمة الجديدة، قد يعبر عن جزء من أيديولوجيا الخليفة بمحاكاته وعدم مخالفة مناصريه، لا سيما في مرحلة استطاع فيه المناوئ له (أبو مسلم الخراساني) كسب ود وسمعة عاليين عند الفرس في خراسان؛ ولتوقع حدوث ثورة عارمة في الشرق، فقد قرر نقل أبي مسلم إلى إقليم آخر، وعندما لم ينجح، استدعاه إلى مكان بالقرب من طيسفون حيث قضى عليه[54].

لم ينه قتل أبي مسلم أزمة الخليفة. بل، على الخلاف من ذلك، فتح الباب للعديد من الحركات الدينية والاجتماعية مثل حركة سنباذ التي ادعت الثأر لأبي مسلم، وحملت شعارات أيديولوجيةً فيها تضمين للمشاعر الوطنية الإيرانية باستعادة الإمبراطورية الإيرانية القديمة، ووضع دين فارسي ملائم بموازاة الإسلام. وقد عبر كتاب **سياسة نامه** عن هذه الثنائية بصورة مباشرة؛ إذ وازن مؤلفه نظام الملك بوضوح بين الحركات الدينية والاجتماعية التي ظهرت في إيران إبان حكم الساسانيين وموقفها منهم وبين العصر العباسي[55]. وبقيت ارتدادات هذا الحادث المركزي مؤثرة؛ فقد تم شعبيًا صوغ موت أبي مسلم على هيئة نبوة، ينتظر كثير من الجماعات عودته بوصفه مهديًا موعودًا بعد انهيار حكم العرب.

وتشير إحدى روايات تأسيس بغداد واختيار موضعها وتقسيمها، إلى رحلة بحث متفحصة، قام بها المنصور في عدد من الأماكن الملائمة، ويرد فيها استشارته دهقان بغداد[56] الذي أشار على الخليفة باتخاذ موضع بغداد ذاته مكانًا للعاصمة؛ كونه يتوسط أربعة طساسيج، ويتحكم إداريًا وعسكريًا ولوجستيًا في الأقسام الأربعة للخلافة مترامية الأطراف. فأعجب المنصور هذا القول وشرع في البناء[57]. ويبدو أن ذلك الاختيار كان عاملًا حاسمًا في أن يكون لمدينة بغداد وسورها الخارجي أربعة أبواب متقابلة مع الأقاليم الأربعة الرئيسة للدولة، أخذت تسميتها منها، وسارت منها طرق رئيسة قسمت الدولة أربعة أرباع متناظرة. فقد ذكر الطبري عن هذا الإجراء قوله: "وجعل أبوابها أربعةً على تدبير العساكر في الحروب"[58]. ويبدو أن رأي الدهقان الفارسي كان متأثرًا بقوة بنظرية الجغرافية الإدارية للدولة الساسانية أواخر عهدها، وتحديدًا منذ عصر قباذ (449-531) فصاعدًا، وذلك عندما أعيد تقسيم الإمبراطورية أربعة أقسام (كوستات) لعوامل اجتماعية وعسكرية تعرضت لها الدولة ممثلًة بحوادث المزدكية، وإعادة تركيب الفئات الاجتماعية، وتوسع الثورة،

---

52 المرجع نفسه.

53 المرجع نفسه.

54 تابع عن تفاصيل ذلك في: أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج 2 (بيروت: دار صادر، [1960])، ص 340-334؛ الدينوري، **الأخبار الطوال**، ص 343.

55 حسين الطوسى نظام الملك، **سياست نامه (سير الملوك)**، به اهتمام هيو برت دارك (تهران: انتشارات علمى وفرهنگى، 2005)، ص 54 وما بعدها.

56 عن أدوار الدهاقنة الفكرية والإدارية أواخر العصر الساساني وأوائل الإسلام، وموقف الفاتحين العرب منهم وطبيعة مشاركتهم في إدارة الدولة العربية في العصر العباسي، انظر:

Tafazzoli, *Sasanian Society*, pp.38-58.

57 محمد بن أحمد المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991)، ص 119.

58 الطبري، ج 7، ص 651.

وخروج أحداثها عن السيطرة في عهد الملك "قباذ" وانتقالها إلى عهد ابنه كسرى أنوشروان. وكذلك الأسباب العسكرية، وتعرض الدولة إلى هجمات من جهات أربع، رافقها تنامي تحكم قادة الجيش الذين أصبحت لهم سلطات في تلك الأرباع[59]. ومن المصادر البهلوية المباشرة التي نظّرت لهذا التقسيم، كتاب **شهرستانهاي إيران شهر** أي مدن الدولة الإيرانية، والذي قسم مدن الدولة أربعة أقسام رئيسة. والمثير للانتباه في إشارته إلى بغداد ومؤسسها قوله: "بنى أبو جعفر الملقب بالدوانيقي مدينة بغداد"[60]؛ إذ ذكرها آخر المدن، وهو ما يعني أن إعادة تأليف الكتاب وتحريره في العصر العباسي قد تمّا في مرحلة تأسيس بغداد. وقد يكون هناك اطلاع كبير على هذا الكتاب؛ لأن مجموعة من المصنفين أو الجغرافيين العرب تأثروا بالأنموذج الأخير لفكرة الدولة وإدارتها، إذ لم تلاق أصداءً مباشرة المصادر البهلوية فحسب، وإنما في الثقافة العربية ومصادرها؛ إذ فصّلت الحديث عن هذه الطريقة في الحكم وإدارة دولة مترامية الأطراف.

وظهر الكثير من ملامح تخطيط بغداد العامة والأسلوب الذي اتبعه المنصور إلى، حد بعيد، متأثرًا أو محاكيًا للأساليب الساسانية. ففي الوصف الذي تقدمه رواية اليعقوبي المبكرة عن خطط بغداد، يلمح إلى رغبة شديدة في الاتجاه نحو المركزية في مجتمع كانت لديه رغبات متنافرة مع ذلك التوجه. كذلك كانت طبيعة العلاقة الفاصلة بين الحاكم/ الخليفة ومحيطه أو بلاطه؛ فحالات الفصل بين القصر الذي توسط المدينة وأصبح مركزها والمرافق الأخرى للمدينة، كذلك موقع المسجد الجامع إلى جامع القصر. كل هذه الملامح العامة التي تقدمها الروايات المبكرة عن بغداد[61] فيها تماثل أو محاكاة لطبيعة مجتمع العاصمة طيسفون التي لا تبعد سوى ثلاثين كيلومترًا عن مركز العاصمة الجديدة. فقد أظهرت حفريات الباحثين ومعطياتهم أن مجتمع المدينة منظم على أسس طبقية متسلسلة يعلوها حكم فردي، ينعكس على تراتبية مجموعاته على البناء. فالأفكار والأشكال المعمارية هي تعبير مباشر عن أسلوب حكم مباشر وعلاقة رسمية بين السلطان ورعيته، كما أن الأسلوب الفخم للحكم الساساني والطرز الموظف في بناء مدينة بغداد، كلاهما يؤدي للمجتمع والسلطان وظائف مماثلةً. فموضع المسجد الجامع يماثل موضع الأبنية الدينية التي تسير على محور يمر من خلال إيوان القصر الساساني[62]. ومن ذلك ما يستنتجه عبد العزيز الدوري من الأثر الفارسي في تخطيط بغداد واختيار موقعها وتخطيطها كله؛ إذ يؤكد أن هذا الأثر "يشير إلى السلطة المطلقة المقتبسة من الفرس، التي تتعارض مع أرستقراطية العرب الأمويين ومع الديمقراطية الإسلامية على حد سواء"[63].

مثّل اختيار موقع العاصمة بغداد وتخطيطها المرحلة الأولى لاستجابة المنصور ومجاراته للأيديولوجيا الساسانية، بوصفها جزءًا من محاولات احتواء المعارضة ونفوذها المتنامي اجتماعيًا بين الجماعات الناقمة؛ فلم تكن دوافعه كمالية بقدر تأديتها وظائف واقعية وحاجات فعلية ملحة للدولة، تصنف ضمن مواجهة حركات المعارضة. ويبدو أن استثمار الآداب السلطانية الساسانية كان محكومًا بتلك الآلية، وجاء في المرحلة اللاحقة والمكملة عند استقرار العاصمة لوجستيًا، فالشهادات الثلاث التي تجعل من بين أوائل أعمال المنصور نقل كتاب **كليلة ودمنة** إلى اللسان العربي هي محاولة لتأديته وظائف حيويةً في الاجتماع السياسي لحاجات الدولة العباسية الملحة؛ بحيث تتقابل التجربة التاريخية للأنموذجين ومسعى تلك الأدبيات في تقديم التدابير والوسائل المعالجة نظريًا.

ولم يكتف ابن المقفع مترجم النص من البهلوية (الفارسية الوسطى) بترجمته إلى اللسان العربي، وإنما أضاف أبوابًا يتواءم فكرها مع حاجات المنصور الآنية في شرعية الدولة وبنائها، فاستحدث بابًا سماه "الفحص عن أمر دمنة" وألحق أربعة أبواب لم ترد في النص

---

59 للاطلاع على تلك النظرية، انظر:
Šahrestanı haı Eranšahr, *A Middle Persian Text on Geography, Epic and History* (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2002).

60 Ibid., p. 21.

61 يذكر اليعقوبي: "وفي وسط الرحبة القصر الذي سمي بابه باب الذهب، والى جانب القصر المسجد الجامع، ليس حول القصر بناء، ولا دار أو مسكن لأحد"، انظر: أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **البلدان** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ)، ص 13.

62 R. McC. Adams, *Land Behind Baghdad: A History of Settlement on the Diyalal Plain* (Chicago: Chicago University Press, 1965), pp. 115-116.

63 عبد العزيز الدوري، **العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، ص 105.

البهلوي، وقد تكون هذه الإضافات موهت على بعض من المصنفين في أن تكون أصول النص ساسانية، وأن أمر نسبته إلى الهند مشكوك فيه[64].

ويلحظ عند معاينة محتوى نص **كليلة ودمنة** ومعطياته الأساس، أن أبرز شخصياته المحورية هي الأسد الذي يأخذ دور الملك/ الخليفة، وأضيفت إليه أربعة أبواب أخرى هي: مقدمة الكتاب، وباب بعثة برزويه إلى بلاد الهند، وباب عرض الكتاب ترجمة عبد الله بن المقفع، وباب ترجمة برزويه بزرجمهر بن البختكان. وأهم ما في الكتاب ديباجته التي احتوت على موضوعات محورية، حاكى كثير منها أزمات الحكم والشرعية في عصر المنصور[65]. وجاءت الموضوعات الرئيسة لأبواب **كليلة ودمنة** ملبيةً، على وجه الإجمال، حاجات مرحلة المنصور الفعلية؛ ففي باب "الأسد والثور" خاض الكتاب في موضوع المؤامرات التي تحاك على الملك، وفي باب "حكاية الفحص عن أمر دمنة" برز المصير السيئ للمتآمر، وفي باب "البوم والغربان" حض الكتاب على عدم الاغترار بالعدو، مهما أظهر من لطف، وفي باب "الجرذ والسنور" دعا إلى الحيلة عند لحظ كثرة الأعداء[66]. ولذلك فقد صنفت مجمل أبواب **كليلة ودمنة** ضمن النصوص البراغماتية "النفعية" إذ راعت المصلحة الملكية، ولا سيما الأبواب الفارسية فيه التي صنفت أواخر العصر الساساني زيادةً على الأبواب العربية التي أضافها ابن المقفع، والتي ركزت على أمر طاعة المحكوم للحاكم.

ويكتنز النص رمزيةً عاليةً؛ فتعامل الأسد/ الملك مع الحيوانات في الغابة يرمز إلى سلطان الخليفة وطبيعة علاقته بالرعية (مجتمع الغابة)؛ فالأسد يرمز إلى قوة الافتراس، وهو إلماح إلى طبيعة العلاقة الأولى بين الخليفة والمعارضة إبان مرحلة التأسيس والثورة العباسية. لكن الذي يبدو هو أن منطق القوة قد تبدل مع تغيير السياق؛ ولذلك فإن محاولة المنصور ممارسة أساليب الآداب السلطانية الساسانية وتوظيفها لدعم شرعيته كانت محكومةً بتلك التحولات العميقة، وسيادة منطق الدولة الإمبراطورية الممتدة على ديموغرافيات وإثنيات متنوعة. ولذلك يبدو من خلال الجزء الأخير من الشهادة الثانية أن المنصور "كان أول خليفة استعمل مواليه وغلمانه في أعماله وصرفهم في مهماته، وقدمهم على العرب. وقد امتثل لذلك الخلفاء من بعده من ولده، فسقطت وبادت العرب، وزال بأسها، وذهبت مراتبها"[67].

يؤشر هذا المتن إلى التحول الكبير للعباسيين في تعاملهم مع مجتمع الدولة وديموغرافيتها. وهي سياسة مخالفة كليًا لما انتهجه الأمويون مع الشعوب غير العربية، لكن يبقى الفاعل الأهم في تجريد كل الحركات المناوئة والمعتمدة في معارضتها على الإرث والثقافة الساسانيتين في أساليب الحكم. فالترابط الذي تضعه الشهادة الثانية بترجمة أنموذج مركزي من مجاميع الآداب السلطانية الساسانية، ومراعاة الواقع الديموغرافي للمجموعات السكانية المختلفة عرقيًا من غير العرب، يعدّان محاولة لإظهار المنصور وريثًا للإمبراطورية الساسانية المنقرضة. وكان ذلك كله من أجل تأمين مبدأ ولاء الشعوب التي امتد حكم العباسيين على أراضيها، وتؤكد هذا المعنى بقوة الشهادة الثالثة التي قدمت الاستمرارية بين العصرين الساساني والعباسي في نقل الآداب السلطانية، وتحديدًا بين كسرى أنوشروان والخليفة المنصور.

---

64 تابع رأي ابن النديم، إذ قال: "فأما كتاب كليلة ودمنة، فقد اختلف في أمره - وخبر ذلك في صدر الكتاب - فقيل عملته ملوك الأشغانية ونحلته الهند، وقيل عملته الفرس ونحلته الهند، وقال قوم: إن الذي عمله بزرجمهر الحكيم أجزاء، والله أعلم"، انظر: ابن النديم، ص 610.

65 لاحظ على سبيل المثال في المقدمة قصة بيدبا الفيلسوف الحكيم والملك دبشليم، والسبب الذي من أجله أسس الإسكندر المقدوني إمبراطوريته القديمة، وكيف حاول أن يقتفي أسلوبًا ملائمًا للحكم فيها، انظر: ابن المقفع، ص 4-13.

66 تابع ذلك العرض الذي قدمه اليعقوبي عند أبواب كليلة ودمنة في: **تاريخ اليعقوبي**، ج 1، ص 88.

67 المسعودي، **مروج الذهب**، ج 4، ص 223.



ثالثًا: المأمون وحاجات ما بعد الحرب الأهلية

أخذت العوامل الفاعلة في نقل الآداب السلطانية الساسانية واستحضارها عباسيًا في عصر المأمون مسارًا يكاد يكون مغايرًا للمنصور، من حيث الظروف التاريخية والحاجات الماسة للخلافة العباسية إلى التوظيف ومواجهة بعض من تحدياتها الضاغطة. ونحن نملك في ذلك أكثر من شهادة مباشرة تحيل على ذلك التحول، ومن الممكن أن تكون مجسات واقعيةً لفحص عوامل انتقال تلك الآداب من محيطها الأول إلى الثاني، ومنها الشهادتان الآتيتان.

الشهادة الأولى

جاءت من القرن الثالث الهجري، وتبدو مهمةً؛ لحديثها عن نظام تربية الخليفة العباسي وتعليمه وتنشئته الذهنية الأولى؛ فقد جاء الآتي في حث الخليفة المأمون على تعليم ابنه نقلًا عن اللغوي المعروف أبي العباس المبرد: "يروى أن المأمون عندما سأله معلم الواثق بالله؛ عما يعلمه إياه، أمره أن يعلمه كتاب الله جل اسمه، وأن يقرئه عهد أردشير، ويحفظه كتاب كليلة ودمنة"[68].

الشهادة الثانية

وردت هذه الشهادة المفصلة عن عصر المأمون عن طريق مسكويه، حينما أشار إلى سبب تأليفه كتابه **جاويدان خرد** (الحكمة الخالدة) الذي تظهر فيه شخصية المأمون، بوصفها لولبًا دارت عليه الفكرة الأساس لنقل الكتاب الساساني المذكور، بحيث يورد مسكويه خبر قراءته في أيام الشباب أحد كتب الجاحظ المعروف بـ **استطالة الفهم** والذي يذكر فيه كتاب **جاويدان خرد،** وكيف أن الجاحظ مدح الكتاب بطريقة فاقت إطراءه للكتب الأخرى، ثم يشير إلى حرصه على طلب الكتاب ثم حصوله على نسخة منه عند أحد الموابذة بفارس[69].

وذكر مسكويه سبب تأليف كتابه اعتمادًا على مصنف الجاحظ **استطالة الفهم**، وكيف أن زمن تأليف الكتاب رافق تلك الحوادث التي عاشها المأمون في نزاعه على منصب الخلافة مع أخيه الأمين وهو في خراسان. وتظهر في رواية الكتاب شخصية ذوبان الفارسية، بوصفها الشخصية المركزية التي قدمت النصح والاستشارة إلى الخليفة المبتلى بمشكلات اجتماعية وسياسية تحف به من كل صوب، فأخذت شخصية ذوبان دور الناصح أو المستشار المقرب في الأمور المصيرية التي اعترت الخليفة المأمون: "فلما أجمع على التوجه إلى العراق لقتال أخيه محمد، دعا بذوبان فسأله: ما ترى في التوجه إلى العراق لقتال محمد؟ فقال: رأي مصيب، وملك قريب، يناله أريب"[70]. ثم تظهر متممات هذه الشهادة تفاصيل عن لهفة الخليفة المأمون وحرصه الشديد على حيازة كتاب **جاويدان خرد** الساساني ومطالعته[71].

---

68 أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، **الفاضل**، تحقيق عبد العزيز الميمني (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1956)، ص 4. ومن الإشارات المماثلة التي وصلت عن النقاش الذي دار بين الرشيد والعالم الموسوعي اللغوي في عصره، الكسائي (119-189هـ/ 737-805م)، فقد أشرف على تعليم أولاد الخليفة، فطلب الرشيد منه مذاكرته بأدب الأخلاق الساساني "يا علي بن حمزة [الكسائي]، قد أحللناك المحل الذي لم تكن تبلغه همتك، فروِّنا من الأشعار أعفها ومن الأحاديث أجمعها لمحاسن الأخلاق، وذاكرنا بآداب الفرس"، انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، **شرح نهج البلاغة**، ج 4 (بيروت: دار الكتاب العربي،2007)، ص 137.

69 مسكويه، **الحكمة الخالدة**، ص 5.

70 المرجع نفسه، ص 19.

71 حينما استقر الأمر للمأمون وخلافته في العراق بحسب تلك الشهادة سأل الخليفة الحسن بن سهل عن أفضل كتب العرب والعجم فأجابه عن كتاب **جاويدان خرد (الحكمة الخالدة)** وهو غير موجود في مكتبته؛ وحينما أمر بإحضار الكتاب ومطالعته وهو مقبل على الصلاة "انحرف عن القبلة وأخذ يقرأ الكتاب فكلما فرغ من فصل قال: لا إله إلا الله. فلما طال ذلك قال: يا أمير المؤمنين الصلاة تفوت وهذا لا يفوت. فقال: صدقت، ولكني أخاف السهو في صلاتي لاشتغال قلبي. ثم صلى وعاود قراءته ثم قال: أين تمامه؟ [...] فهذا والله الحكمة لما نحن فيه". المرجع نفسه، ص 22.

إن دراسة الخلفية الاجتماعية لعصر المأمون قد تعطي صورةً مباشرةً ودقيقةً عن طبيعة ميول البلاط والأمزجة السائدة يومذاك. وقد يكون استعمال الشعارات والألوان أبرز تلك المظاهر؛ إذ كان مظهر الخليفة العباسي ولباسه وألوانه التي حرص على الظهور بها أمام مجتمع الدولة، جزءًا حيويًا من شخصيته ومتبنياته الأيديولوجية أمام المجتمع العباسي. فرمزية اللون، ومرجعيتها التاريخية وتأثيراتها البصرية العميقة في العامة والخاصة، تحيل على معتقدات اجتماعية ومشتركات ميثولوجية، خلقت نوعًا من التمايز وفارقًا؛ فكل لون من الألوان فيه إحالات عميقة على الذاكرة الجماعية ورموزها المقدسة. وقد وظفت الدولة العباسية، تحديدًا منذ ظهورها، تلك اللغة البصرية في مجال دعوتها وبثها في الآفاق؛ إذ استعملت اللون الأسود في شعاراتها وراياتها من أجل كسب المؤيدين وإرسال رسائل بصرية ذات تأثير عميق في مجتمع الدولة، في أن هذه الدعوة مبنية على الانتماء الأسري إلى قريش أسرة النبي محمد، فهي في جذرها لا تشكل خرقًا شرعيًا لقواعد الخلافة، وإنما تأييدًا لها؛ إذ كان لواء الرسول في حروبه مع الكفار أسود اللون، لذلك صارت الراية السوداء رمز الحق والعدل، وأصبح من الضروري لمن يروم إزالة سلطان بني أمية أن يتخذ من الألوية السوداء شعارًا له[72]. وقد رصد هذا التوظيف مصدرًا سريانيًا مستقلًا معاصرًا لثورة العباسيين؛ فقد ذكر عنهم "لم يقتصر السواد على وجوههم فحسب؛ وإنما امتد إلى ملابسهم؛ ولذلك كانوا يسمونهم بالعربية المسودة"[73]. ودخلت الراية ولونها الأسود لاحقًا ضمن تنبؤات وصول العباسيين إلى الحكم، وقد مكنها هذا بقوة في منافسة ومواجهة الدولة الأموية على المستوى الرمزي والأيديولوجي؛ فقد وظف الداعية أبو سلمة الخلال والسفاح والمنصور تلك المظاهر، واعتمدوا عليها بوصفها شعارات رمزيةً مؤثرةً في الجموع ومروضةً لهم أحيانًا، بوصفها تعبيرات إيحائيةً مختزلةً في الذاكرة الجمعية والشعبية[74].

وعند استقرار العباسيين وتجاوزهم مرحلة التأسيس، ومن ثم اختلاف حاجاتهم الرمزية باختلاف السياقات الاجتماعية والظروف التاريخية، لوحظ مع ذلك التغيير استدعاؤهم الرمزي لألوان أخرى. وقد اتضح ذلك أكثر مع عصر هارون الرشيد؛ إذ مال الخليفة إلى استعارة تلك اللغة البصرية، ولا سيما بعد التحولات الكبيرة لنفوذ الأسر ذات الأصول الفارسية في إدارة الدولة[75]، فاستعمل اللونين الأحمر والأخضر بوصفهما شعارات رمزيةً للخليفة ولباسه؛ ولا سيما اللون الأخضر، إذ كان اللون الأكثر ارتداءً بوصفه من الأزياء الرسمية للخليفة، فقد حرص حتى قبيل وفاته أن يلبس بزة تحمل ذلك اللون[76].

---

72 فان فلوتن، **السيادة العربية الشيعية والإسرائيليات في عهد بني أمية**، ترجمه عن الفرنسية ونقده وعلق عليه حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم (القاهرة: مطبعة السعادة، 1934)، ص 125-126؛ الدوري، ص 44.

73 *The Chronicle of Zuqnīn, Parts III and IV: A.D. 488-775*, Amir Harrak (trans.), (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999), pp. 2-8; Amir Harrak, "Arabisms in Part IV of the chronicle of Zuqnin,"in: Rene Lavenant (ed.), *VII Symposium* (Rome: Pontifical Intitutum Studiorum Orientalium, 1998), pp. 469-498.

74 انظر في ذلك:
Tayeb El-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography: Harun al-Rashid and the Narrative of the Abbasid Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp. 95-144.

75 عن دور أسرة آل برمك في البلاط العباسي، انظر:
I. Abbas, "Baramakids," in: *Encyclopaedia Iranica*, Ehsan Yarshater (ed.), vol. III, Fasc. 8 (New York: Bibliotheca Persica Press, 1998), pp. 806-809.

76 أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، **المعارف**، تحقيق ثروت عكاشة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992)، ص 388؛ الطبري، **ج 8**، ص 345.



واللافت أن هذا الاقتداء مبني على نماذج تاريخية ساسانية؛ ففي مقاطع فريدة ينقلها حمزة الأصفهاني من كتاب **صور ملوك بني ساسان**[77] أشار بدقة إلى شعارات كل ملك ساساني وألوان ملابسه ورموزه المستعملة. فكان اللون المشترك الجامع ما بين ألوان التيجان للملوك وألبستهم هو اللون الأخضر الذي هيمن على مظهرهم أمام العامة والخاصة[78]. فاللون الأخضر الذي اعتاد الملوك الساسانيون على ارتدائه والظهور به أمام الشعب، بوصفه لونًا يرمز حصريًا إلى السلالة الملكية المقدسة في إيران، حمل معه دلالات الخصب والنماء الملكي في مجتمعات تصنف زراعيةً في أنماط تفكيرها ونظرتها إلى الأشياء[79]. فقد اختزل اللون الأخضر مضامين وجوديةً ورمزيةً عميقةً عند الفرد والجماعة، وظهرت فيه هبة الحياة واستمراريتها؛ فتحول إلى رمز مختزل لمعطيات الحياة تلك. ولذلك، فإن تبني الملكية الساسانية إنما جاء من أجل توظيف تلك المضامين واستمراريتها وتوسيع هالة قدسيتها اجتماعيًا.

وقد أعاد بعض من الحركات الاجتماعية والدينية استعمال اللون الأخضر في العصر الإسلامي، فأصبح اللون جزءًا من شعارات بعض من حركات المعارضة السياسية والاجتماعية لبني أمية والعباسيين؛ ذلك أن في التمثل بهذا اللون إيحاءات عميقةً في الانتماء الشرعي والانحدار من السلالة المقدسة. ولذلك، فإنه ليس من الغريب أن نجد الحركات ذات الادعاءات الإلهية أو الربوبية قد وظفت هذا اللون في مظاهرها ورموزها، فالمقنع الذي ادعى الربوبية تبرقع بقناع من الحرير الأخضر وكذلك "به آفريد"[80].

لوحظ في عصر المأمون تركيزٌ واضح على توظيف الأهمية الاجتماعية والأيديولوجية للألوان ورمزيتها. وقد رصد بعض المصادر تلك المؤثرات الاجتماعية التي وظفها المأمون في مجاله السياسي؛ إذ ورد أن "من اختراعاته: نقل الدولة من بني العباس إلى بني علي عليه السلام، وتغيير الناس السواد بلباس الخضرة، وقالوا: هو لباس أهل الجنة"[81]. وجاء في رواية أخرى أن المأمون "أمر الناس بخلع لباس السواد، ولبس الخضرة"، وقد جرت هذه الحوادث إبان حسم النزاع مع الأمين لصالحه وهو في خراسان، إلا أنه حين "سمع العباسيون ببغداد بما فعل المأمون من نقل الخلافة من البيت العباسي إلى البيت العلوي، وتغيير لباس آبائه وأجداده بلباس الخضرة، أنكروا ذلك وخلعوا المأمون من الخلافة غضبًا من فعله"[82]. وتختزل رواية للطبري ذلك النزاع مع المأمون بالقول: "وفيها سئل أن يطرح لباس الخضرة ويرجع إلى لبس السواد زي دولة الآباء"[83].

قد يكون هذا التحول والتغيير الرمزي لشعار الدولة من الأسود إلى الأخضر أداةً لقياس التلقي الاجتماعي والسياسي للتراث الساساني السلطاني، إبان الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون، والنتائج التي أفضت إليها. ذلك أن استبدال شعارات الدولة ورموزها

77 شاهد المسعودي الكتاب، وقدم فيه توصيفًا دقيقًا جاء فيه: "ورأيت بمدينة إصطخر من أرض فارس في سنة 303 عند بعض أهل البيوتات المشرفة من الفرس كتابًا عظيمًا يشتمل على علوم كثيرة من علومهم وأخبار ملوكهم وأبنيتهم وسياساتهم، لم أجدها في شيء من كتب الفرس 'كخداى نامه' و'آئين نامه' و'كهناماه' وغيرها مصور فيه ملوك فارس من آل ساسان سبعة وعشرون ملكًا منهم خمسة وعشرون رجلًا وامرأتان قد صور الواحد منهم يوم مات شيخًا كان أو شابًا وحليته وتاجه ومخط لحيته وصورة وجهه وأنهم ملكوا الأرض أربعمائة سنة وثلاثًا وثلاثين سنة وشهرًا وسبعة أيام، وأنهم كانوا إذا مات ملك من ملوكهم صوروه على هيئته ورفعوه" ، انظر: المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص 92.

78 انظر في ذلك: حمزة بن الحسن الأصفهاني، **تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء عليهم الصلاة والسلام** (بيروت: مكتبة دار الحياة، 1961)، ص 44-56.

79 عن عناصر الملكية الساسانية المقدسة، انظر:
Richard Nelson Frye, "Notes on the early Sassanian State and Church," Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida (Rome: 1956), pp. 314-335; Richard Nelson Frye, "The Charisma of Kingship in Ancient Iran," in: *Opera Minora* (Shiraz: Asia Institute of Pahlavi University, 1976), pp.110-127.

80 البيروني، ص 257-258.

81 ابن الطقطقي، ص 212.

82 وتشير تتمة هذه الرواية إلى تفاصيل أخرى حيث إن المأمون لما هم بالتوجه إلى بغداد من أجل القضاء على تلك الفتنة التي أثارها إبراهيم بن المهدي والفضل بن الربيع كانت من مطالب زينب بنت سليمان وهي من الأسرة العباسية، وذات حظوة كبيرة هي أن يعدل المأمون عن لباس الخضرة والعودة إلى السواد، انظر: المرجع نفسه، 217-219.

83 الطبري، ج 8، ص 575.

لم يحمل معنى التقرب إلى الفرع العلوي لبني هاشم بحسب التصوير الظاهري للروايات، وإنما كان في عمقه محاولةً لمكافأة الكتلة أو الحزب الفارسي ومواكبته؛ وهو الذي ناصر المأمون في صراعه على منصب الخلافة، وحسم الأمر لصالحه مقابل الأمين الذي اعتمد على العرب في دعمه وإسناده[84]. وقد كان حزب المأمون الذي تمركز في خراسان طامحًا بقوة إلى إحياء التراث "الكسروي" الساساني وتقاليده في الحكم وأساليبه. وتتأكد سياسة المأمون نحو هذا الحزب في تلك المجادلة التي دارت بين نعيم بن خازم والفضل حين استشاره الخليفة في أمر البيعة للرضا، فاعترض وقال للفضل: "إنك تريد أن تزيل الملك عن بني العباس إلى ولد علي! ثم تحتال عليهم، فتصير الملك كسرويًا؛ ولولا أنك أردت ذلك لما عدلت عن لبسة علي وولده؛ وهي البياض إلى الخضرة؛ وهي لباس كسرى والمجوس"[85].

ساهمت هذه الخلفية الاجتماعية والسياسية في استحضار الأدب السلطاني الساساني على أثر تولية المأمون في ظروف هزت الدولة العباسية في الأعماق، وارتجت صورة الخليفة عند الناس، وأصبحت جدارته في العالم الإسلامي في حرج؛ لذلك وجد المأمونُ نفسه، بعد أن تولّى الخلافة في أعقاب تلك الحرب الأهلية بين الأخوين، عمليًا وبراغماتيًا، ومضطرًا إلى الاتكاء في سياسته العامة وبناء أيديولوجيته الجديدة، على الآداب السلطانية الساسانية في تسويغ أفعال الخليفة وشرعنتها؛ لأن هذه الخلفية ساهمت في مساندته، ورجحت كفته؛ إذ يذكر عنه أنه عندما أفضى الأمر إليه ذهب "مذهب من سلف من ملوك ساسان كأردشير بن بابك وغيره، وقد اجتهد في قراءة الكتب القديمة، وأمعن في درسها، وواظب على قراءتها، فافتتن في فهمها، وبلغ دراستها"[86].

إن ارتباط قرار المأمون الشخصي بالأيديولوجيا الساسانية هو جزء من الحلول التي مكنته من مواجهة التحديات الكبيرة. وقد ساعدت على ذلك عوامل أخرى ممثلة في نشأته الأولى وأصله الأسري من أم تحدرت من أصول فارسية، ومكوثه مدةً طويلةً في خراسان[87].

ويظهر بهذا أن الشهادة الأولى للمأمون نتيجة مباشرة للمجال الاجتماعي والسياسي العباسي؛ إذ يشير ظهور الخليفة وهو يأمر معلم ولده بأن "يقرئه عهد أردشير ويحفظه كتاب كليلة ودمنة"[88]، إلى طابع الاستمرارية في استحضار الآداب السلطانية الساسانية وتوظيفها. وهكذا حاكت مطالب **كليلة ودمنة** مجمل الأزمات التي واجهها المنصور في المعارضة الخارجية ذات المرجعية الفارسية. ويبدو أنه بسبب أهمية قيمة الكتاب العملية، استمر البلاط في اعتماده بوصفه أحد مناهج إعداد الخليفة أو العاهل القادم. لكن الإضافة المهمة في الشهادة الأولى، هي كتاب **عهد أردشير**؛ فالفارق بين تعبير الحفظ لكتاب **كليلة ودمنة** وتعبير "يقرئه عهد أردشير"[89] أن الأول يحيل على أن الكتاب دخل ضمن مرحلة التلقين والتكرار، إلا أن معنى القراءة في التعبير الثاني يلمح إلى التفهيم والتدريس والتدريب

84 عن أقطاب الحزبين الفارسي والعربي وطبيعة الموضوعات التي خاضوا فيها، انظر: محمد بن عبدوس الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، تحقيق محمد السقا وآخرون (القاهرة: مصطفى البابي، 1938)، ص 266؛ الدوري، ص 188.

85 الجهشياري، ص 313.

86 المسعودي، **مروج الذهب**، ص 227.

87 Tayeb El-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography: Harun al-Rashid and the Narrative of the Abbasid Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp. 95-144.

88 المبرد، ص 4.

89 حاز عهد أردشير أهمية كبيرة في أدب المرايا الإسلامية وقد أشار ابن النديم إليه أكثر من مرة على مستوى ترجمته نثرًا ونظمه شعرًا، وينتمي العهد إلى مجموعة مختصة بوصايا أخلاقية عملية براغماتية في الحكم وإدارة الدولة يقدمها الملك الأب إلى ابنه أو ولي عهده. وينسب قولها في بعض من الأحيان إلى المؤسس - كما في عهد أردشير - الذي تكرر حضور مقولاته الأساسية في مجمل ذلك النوع من الآداب، فقد نال شهرة كبيرة بين طبقات الكتاب، إذ كان جزءًا أساسيًا من المادة الثقافية التي يتعلمون من خلالها أدب الكاتب وأدواته في مجال الآداب السلطانية، حتى إن الجاحظ هجا ذلك الاتكال في رسالته في ذم الكتاب، إذ قال: "وروي لبزجمهر أمثاله، ولأردشير عهده [...] ظن أنه الفارق الأكبر في التدبير"، انظر: الجاحظ، **الرسائل**، ج 2، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964)، ص 191. ويبدو، لأهمية العهد وشيوعه بين الناس، أنه تم نظمه وأدرج كاملًا في الكثير من المصنفات العربية وقد نظمه البلاذري شعرًا، انظر: ابن النديم، ص 303، ودخل كاملًا في: مسكويه، **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**، ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص 97.



على مطالب هذا النص. والأهم فيه أن إعداد الخليفة من منظور المأمون بعد خرقه القاعدة العامة وقتل أخيه؛ لم يعد يتكئ كثيرًا على الموروث الإسلامي، ويشي بذلك كثير من النصائح المنظمة للدولة والمجتمع، والمنسوبة إلى المأمون[90].

إن استقدام الأدبيات الساسانية والتشجيع على ترجمتها وتداولها إنما جاء استجابةً لمواجهة تلك التحديات التي عاشها المأمون، ولا سيما مسألة ولاية العهد التي كانت أحد أبرز أسباب الحرب الأهلية ومضاعفاتها الأخرى من توظيف المقدس ورمزية الألوان وشعاراتها في تلك الولاية. وكان باب ولاية العهد أهم بنود كتاب **عهد أردشير؛** إذ قدم فيه تحذيرًا شديدًا من ملابسات هذا الأمر وآثاره الجسيمة في الملكية؛ نتيجةً للتجارب التاريخية المكرورة في أزمة ولاية العهد التي ظهرت بوصفها أبرز إشكاليات الحكم منذ تأسيس الدولة الساسانية؛ إذ كان الصراع بين الأبناء والأخوين حاضرًا تقريبًا مع مجمل مراحل استبدال السلطة وتداولها؛ لذلك فقد طالبت بنود العهد بالتعامل بحزم شديد مع ولاية العهد، لأنه من دواعي النزاع الشديد على سدة الحكم في الدولة، وجاء فيه على لسان أردشير: "اعلموا أنه ليس منكم ملك إلا كثير التذكر لمن يلي الأمر من بعده، ومن فساد الملك نشر أمور ولاة العهود، فإن في ذلك من الفساد أن أوله دخول عداوة معضلة بين الملك وولي عهده"[91]. فقد أعطى العهد للملك حق تعيين خلفه وولي عهده، خشية حدوث اضطراب ومنافسة. وقد تؤشر هذه الفقرة وامتداداتها الطويلة إلى أن الاهتمام بهذه المعضلة التي انتابت الدول الشرقية في مراحل انتقال السلطة وتداولها بين الحكام؛ غالبًا ما تحضر بقوة في البلاطات الإسلامية التي اقتبست منذ العصر العباسي تلك النماذج في فكرة الحكم وتسلم العاهل الأكبر من الأبناء السلطة.

ونلحظ تبنيًا واضحًا في التعامل مع تلك المقولات، بوصفها جزءًا من محاولة الحل لأزمة ولاية العهد وامتداداتها العملية عند المأمون؛ وذلك حينما نصب علي بن موسى الرضا؛ إذ امتزجت هذه الفكرة مع توظيف رموز المقدس (اللون الأخضر)، وكان التعامل مع تلك العناصر براغماتيًا، إذ خصص العهد الفقرة الرابعة التي تعد من فقراته المهمة كونها مقولةً تواترت في مجمل مصنفات الآداب السلطانية العربية. فقد ورد على لسان أردشير: "واعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس الملك وعماده، ثم صار الملك بعد حارس الدين، فلا بد للملك من أسه، ولا بد للدين من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أس له مهدوم"[92].

تبدو هذه الفقرة عند قراءتها للوهلة الأولى واضحةً وغير معقدة[93]، على الرغم من وجود بعض من أشكال الاستعارة المتداخلة فيها، كمرادفة الدين بالأس، أو الأساس بالملك، وإعطاء وظيفة الحراسة له، وكذلك استعارة القرابة المتمثلة في كونهما أخوين توأمين؛ وإن لم يكونا على هذا الشكل من التواؤم ذي المنافع المتبادلة بينهما، فإن النتائج الوخيمة ستحل بهما، وهي " الهدم والضياع"[94].

ويبدو أن الحرص على سياق هذه المقولة ومحاولة إعادة فهمها في ضوء الواقع الذي تبلورت فيه، قد يسهم كثيرًا في استيعابها وإدراك غاياتها الفعلية، فمتون العهد من حيث المتلقي موجهة إلى المؤسسة الملكية؛ إذ يلحظ على أغلب فقراتها الحرص الشديد على

---

90 لاحظ قول المأمون في التنظيم الاجتماعي والمساواة بين الأفراد: "الرتبة نسب تجمع أهلها، فشريف العرب أولى بشريف العجم من شريف العرب، وشريف العجم أولى بشريف العرب من شريف العجم بوضيع العجم، فأشراف الناس طبقة كما أن أوضاعهم طبقة"، انظر: محمد بن الحسن بن محمد بن حمدون، **التذكرة الحمدونية**، تحقيق إحسان عباس وبكر عباس، ج 2 (بيروت: دار صادر، 1996)، ص 71.

91 **عهد أردشير**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1967)، ص 69.

92 المرجع نفسه، ص 53.

93 قدمت قراءات متعددة في معنى هذه الفقرة ودلالاتها لبعض الكتاب العرب. للاطلاع على ذلك انظر: ناصيف نصار، **منطق السلطة** (بيروت: دار أمواج، 1995)، ص 161؛ كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد (قراءة في نظام الآداب السلطانية)** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1999)، ص 233.

94 **عهد أردشير**، الفقرة (4)، ص 53.

تحقيق المكاسب لها بمحاولة صوغ وصايا وعهود مستندة إلى التجربة العملية، وتقديمها على هيئة نصائح سياسية لملوك المستقبل[95]؛ لذلك يلحظ في أقوالها في أحايين متعددة المباشرة والصراحة العالية، ويستشف من نصوص العهد أنها لا تراعي إلا المصلحة الملكية[96]. وقد تساعد الاستعانة بفقرات الأخرى في العهد في إيضاح المعنى الحقيقي لما تعنيه التوأمة مع الدين؛ إذ ورد في عبارة ذات سمة تحذيرية واستشرافية في الوقت ذاته عن الملك أردشير نفسه: "واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مسر ورئيس في الملك معلن في مملكة واحدة قط إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، لأن الدين أس، والملك عماد، وصاحب الأس أولى بجمع البنيان من صاحب العماد"[97].

إن استدعاء الشهادتين الأولى والثانية، للأدبيات السلطانية الساسانية في عصر المأمون، فيه رغبة واقعية في الإفادة من التجارب والأزمات المناظرة لأنموذج دولة يماثل إلى حد بعيد في مجتمعه وهيكلته السياسية مجتمع الدولة العباسية؛ وذلك أن ظهور شخصية "ذوبان" في الشهادة الثانية واستشاراته المقدمة إلى الخليفة هي ظهور وتعبير رمزي مختزل ومتأخر لمديات حاجة العباسيين الأُوَل للتجربة الساسانية أو أدبياتهم السلطانية في مواجهة بعض من مشكلات الحكم.

رابعًا: نتائج ختامية

لم تكن الصورة القيمية الرفيعة للآداب السلطانية الساسانية في بلاط الخلفاء العرب التي مثلت الأنموذج الأعلى لسياسة الرعية وتدبير الملك في جوهرها مبنيةً فقط على رغبة ترفيهية أو كمالية للبلاط، وإنما مثل استحضارها مراعاةً كبيرةً للجماعات الإثنية وموروثها الثقافي؛ ولذلك فإن الذي تداولته المصنفات العربية من التلقي العريض الإيجابي الاجتماعي[98] نابع في جوهره من تلك الرغبة الجماعية العريضة، وقد جاء تبني البلاط للموروث الساساني نتيجةً مباشرةً لتلك الحاجات المجتمعية، فاستثمرها البلاط العباسي وتقمص أدوارها، ووظفها في مواجهة خطاب المعارضة الأيديولوجي.

ويلحظ عند تجريب سؤال الاستمرارية والقطيعة على عمليات انتقال الآداب السلطانية الساسانية إلى الثقافة العربية وطبيعة تفاعله معها، أن الفواعل العميقة التي ساهمت في الحضور هو التماثل الكبير في الظروف التاريخية المحيطة بين أنموذجي الدولتين الساسانية والعباسية، ولا سيما في أساليب الحكم وفلسفته العامة وطبيعة التحديات. وتبدو الدورة التاريخية للدولة العباسية، إلى حد بعيد، مقاربةً للدورة التي مرت بها الدولة الساسانية. كذلك تبدو العوامل المؤثرة في نشوء الآداب السلطانية في دائرتها الساسانية الأولى، وموازنة ذلك بالمتغيرات العميقة في بنية الدولة العربية الإسلامية في مرحلة التحول الكبير من العصر الأموي إلى العباسي، مؤثرةً تأثيرًا بليغًا في تعجيل نقل الموروث السلطاني الساساني.

---

95 ورد عن أردشير قوله: "اعلموا أن الذي أنتم لاقون بعدي هو الذي لقيته من الأمور، وأن الأمور بعدي واردة عليكم بمثل الذي وردت به علي فيأتيكم السرور والأذى في الملك من حيث أتياني". انظر: المرجع نفسه، الفقرة (2)، ص 50.

96 محمد محمدي ملا يرى، **تأريخ وفرهنگ إيران، در دوران انتقال از عصر ساسانى به عصر اسلامى**، ج 5 (تهران: انتشارات توس، 1382)، ص 203-220.

97 المرجع نفسه، الفقرة (4)، ص53.

98 تابع بعضًا من الأمثلة لدى الجاحظ عندما حاول وصف عمر بن الخطاب باليقظة والتدبير في أمور الخلافة ذكر أنه قد "ساس الرعية سياسة أردشير بن بابك في الفحص عن أسرارها خاصة"، انظر: الجاحظ، **التاج**، ص 168-169. وقال أيضًا في موضوع آخر: "ومن ثم قال الرشيد: وهو من بين خلفاء بني العباس من جعل للمغنين مراتب وطبقات على نحو ما وضعهم أردشير بن بابك وأنوشروان". انظر: المرجع نفسه، ص، 37-38؛ ويبدو أن هذه الصورة قد تركزت لاحقًا بقوة ليس في المشرق الإسلامي فحسب وإنما في مغربه. ففي التقييم الذي قدمه صاعد الأندلسي للعلوم ومديات تفوق كل أمة من الأمم فيها، كانت الصورة المشكلة عن الساسانيين الآتية: "وأعظم فضائل ملوك الفرس التي اشتهروا بها حسن السياسة وجودة التدبير لا سيما ملوك بني ساسان منهم، فكان منهم ملوك لم يكن في سائر الأعصار وسالفها مثلهم رجاحة أحلام وكرم سيرة واعتدال مملكة وبعد صيت". انظر: أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، **طبقات الأمم**، تحقيق وتعليق حسين مؤنس (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص 160.



وإن اختلاف الظروف التاريخية التي واجهها المؤسس أبو جعفر المنصور مع ظروف المأمون ساهم في تنوع المنقول وتحديثه باستمرار في الثقافة العربية. وقد انطلق المنصور من موضع القوة، على خلاف المأمون الذي واجه تحديًا أيديولوجيًا وتبريريًا كبيرًا في مجال الشرعية داخل الفرع الحاكم ذاته، كما ألحق إعدام الأمين، وهو أول قتل ملكي في التاريخ العباسي، أذىً بصورة الخليفة ومؤسسة الخلافة بوجه الإجمال. وقد سار المنصور على جذر امتداده الأسري المنتمي إلى السلالة الهاشمية، إلا أن فعل المأمون مع أخيه الأمين قد خرق هذا المبدأ بطريقة فاقعة. ولم يعد الاستمرار على النهج القديم للمؤسس مفيدًا، على الرغم من محاولة توليته ولاية العهد أحد أبناء الأسرة العلوية. وكان هذا التحول الكبير مدعاةً إلى استحضار نماذج جديدة من الأدبيات السلطانية، والزج بها في المجال السياسي العباسي من أجل توظيفها.

إن من نتائج عملية انتقال التراث الفارسي الساساني واستقراره في الحاضنة العربية الإسلامية أن المنقول مثّل جزءًا حيويًا من ملامح التفكير السياسي الذي انتظمت على أساسه قواعد الحكم ونظريته. وهذا ما يمنح مصادر التراث العربي السلطاني أهميةً مضاعفةً؛ إذ أصبحت لاحقًا مرجعًا للعديد من النصوص المهمة التي فقدت أصولها وترجماتها الكاملة؛ لذلك صارت المعين الأول لاستيعاب التجربتين الفارسية والعربية في الآداب السلطانية خلال تلك المثاقفة التاريخية الطويلة.

وإن المقولة الرئيسة التي دارت عليها تفاصيل هذه الآداب السلطانية كلها هي مقولة الطاعة. فقد روجت الآداب السلطانية الساسانية المنتقلة إلى البلاط العباسي نظامًا خاصًا في القيم، بحيث احتل السلطان وطاعته موقع القيمة المركزية فيه[99]. فقد تركز مجمل النصوص، كنص **كليلة ودمنة** والعهد الأردشيري والنصوص السلطانية الأخرى في محيطها العربي الجديد، على الطاعة؛ بحيث خضعت العلاقة بين المجتمع وسلطاته لهذا المبدأ، وكذلك لم تخرج العلاقة مع المؤسسة الدينية، على الرغم من التوأمة والاحتواء، عن مبدأ الترويض والطاعة بجعلها منقادةً إلى رئاسة دينية وسياسية واحدة. وكان الحذر والتوجس من المجتمع والسلطات المتنوعة فيه حاضرين بقوة في التفكير السياسي، ولذلك فإن الحلول السياسية تكمن في الطاعة وتبريرها أيديولوجيًا[100].



99 الحظ تلك النصوص التي أوردها العامري نقلًا عن المصنفات الساسانية الأخلاقية: "قال أنوشروان: الملك والعبودية اسمان يثبت كل واحد منهما الآخر، فكأنهما اسمان يثبتان معنى واحدًا فإن الملك يقتضي العبودية والعبودية تقتضي الملك، فالملك محتاج إلى العبيد والعبيد محتاجون إلى الملك". انظر: أبو الحسن محمد بن يوسف العامري، **السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية**، دراسة وتحقيق أحمد عبد الحليم عطية (القاهرة: دار الثقافة، 1991)، ص 208. وذكر في موضع آخر: "أفضل محامد الملك أنها هو بعد الفكر في عواقب الأمور وأفضل محامد العبيد الاستقامة على الطاعة في المنشط والمكره"، انظر: المرجع نفسه، ص 209.

100 تابع عن ذلك النصوص المركزية التي احتواها العهد ومنها: "واعلموا أن سلطانكم إنما هو على أجساد الرعية إنما لا سلطان للملوك على القلوب، واعلموا أنكم إن غلبتم الناس على ذات أيديهم فلا تغلبونهم على عقولهم، واعلموا أن العاقل المحروم سال عليكم لسانه وهو أقطع سيفيه وأشد ما يضركم به من لسانه ما صرف إلى الحيلة في الدين"، انظر: **عهد أردشير**، ص 56. وكذلك في موضع آخر ورد: "واعلموا أن دولتكم تؤتى من مكانين، أحدهما غلبة بعض من الأمم المخالفة لكم، والآخر في فساد أدبكم"، ص58. ويذكر في موضوع آخر: "واعلموا أن ذهاب الدول يبدأ من قبل إهمال الرعية بغير أشغال معروفة ولا أعمال معلومة، فإذا فشا فراغ تولد منه النظر في الأمور والأفكار في الأصول فإذا نظروا في ذلك نظروا فيه بطبائع"، ص 61.

المراجـــع

References

العربية

- أمين، حسين. "التّرجمة في بغداد أيّام العصر العبّاسيّ الأوّل". **المورد**. مـج 3. العـدد 3 (1974).
- البيرونيّ، أبو الريحان. **الآثار الباقية عن القرون الخاليّة**. تحقيق پرويزا ذكائئ. تهران: ميراث مكتوب، 2001.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **التّاج في أخلاق الملوك**. تحقيق أحمد زكيّ. القاهرة: المطبعة الأميريّة، 1914.
- ـــــــــــــــ. **الحيوان**. تحقيق عبد السّلام هارون. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1965.
- ـــــــــــــــ. **الرسائل**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964.
- الجميلي، رشيد. **حركة التّرجمة في المشرق الإسلاميّ في القـرنين الثّالث والرّابع للهجرة**. بغداد: دار الحرّيّة، 1986.
- الخفاجيّ، شهاب الدّين أحمد. **شفاء الغليل في كلام العرب من الدّخيل**. القاهرة: مطبعة بولاق، 1865.
- ابن أبي الحديد المعتزليّ. **شرح نهج البلاغة**. تحقيق محمد إبراهيم. بيروت: دار الكتاب العربي، 2007.
- ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد. **التذكرة الحمدونية**. تحقيق إحسان عباس وبكر عباس. بيروت: دار صادر، 1996.
- الدينوري، أحمد بن داوود. **الأخبار الطّوال**. تحقيق عبد المنعم عامر. مراجعة جمال الدين الشيال. قم: انتشارات مكتبة الحيدرية، د.ت.
- الدوري، عبد العزيز. **العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2005.
- الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1968.
- ابن الطقطقي، محمد بن علي. **الفخري في الآداب السلطانية**. قم: منشورات الشريف الرضي، 1414هـ.
- العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف. **السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية**. دراسة وتحقيق أحمد عبد الحليم عطية. القاهرة: دار الثقافة، 1991.
- العاني، فاضل زعين. **سياسة المنصور أبي جعفر: الداخلية والخارجية**. بغداد: دار الرشيد للنّشر، 1981.
- **عهد أردشير**. تحقيق إحسان عبّاس. بيروت: دار صادر، 1967.
- غلام، حسين صديقي. **الحركات الدّينيّة في إيران في القرون الإسلاميّة الأولى**. ترجمة نصير الكعبي. بيروت: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2013.
- الفردوسي، أبو القاسم محمد. **الشّاهنامه**. ترجمها نثرًا الفتح بن علي البنداري. تصحيح وتعليق عبد الوهاب عزّام. القاهرة: دار الكتب المصريّة، 1932.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **المعارف**. تحقيق ثروت عكاشة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992.



- الكعبي، نصير. **جدلية الدولة والدين في إيران العصر السّاساني**. بيروت: منشورات الجمل، 2010.
- ابن المقفّع، عبد الله. **كليلة ودمنة**، تحقيق عمر أبو النّصر. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966.
- عبد اللّطيف، كمال. **في تشريح أصول الاستبداد (قراءة في نظام الآداب السّلطانيّة)**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1999.
- المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد. **الفاضل**. تحقيق عبد العزيز الميمنيّ. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1956.
- محمدي، محمد. **التّرجمة والنّقل عن الفارسيّة في القرون الإسلاميّة الأولى**. تهران: منشورات توس، 1995.
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **التّنبيه والإشراف**. تحقيق عبد الله اسماعيل الصّاوي. قم: انتشارات سيّد الشّهداء، د.ت.
- ـــــــــــــ. **مروج الذّهب ومعادن الجوهر**. تحقيق أسعد داغر. بيروت: دار الأندلس، 1965.
- المقدسيّ، محمّد بن أحمد. **أحسن التّقاسيم في معرفة الأقاليم**. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991.
- مسكويه، أحمد بن محمّد. **الحكمة الخالدة (جاويدان خرد)**. تحقيق عبد الرّحمن بدوي. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، د.ت.
- ـــــــــــــ. **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- معروف، ناجي. **أصالة الحضارة العربيّة**. ط 3. بيروت: دار الثقافة، 1975.
- ابن النّديم، محمّد بن إسحاق. **الفهرست لابن النديم: دراسة بيوجرافية ببليوجرافية ببليومترية وتحقيق ونشر كشافات**. تحقيق ونشر شعبان خليفة ووليد محمد العودة. القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 1991.
- نصّار، ناصيف. **منطق السّلطة**. بيروت: دار أمواج، 1995.
- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. **البلدان**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ.
- ـــــــــــــ. **مشاكلة النّاس لزمانهم وما يغلب عليهم في كلّ عصر**. تحقيق وتقديم مضيوف الفرّا. الدوحة: جامعة قطر، 1993.
- ـــــــــــــ. **تاريخ اليعقوبي**. بيروت: دار صادر، [1960].

الفارسية

- آسانا، جاماسب جى. **خسرو قباذان و ريدگى**. متنهاى پهلوى. ترجمة سعيد عريان. تهران: سازمان ميراث فرهنگى كشور، 1382.
- اشتيانى، عبّاس إقبال. **خاندان نوبختى**. طهران: انتشارات طهورى، 1966.
- بيانى، ملكزاده، **تاريخ سكه از قديم ترين زمانها تا دوره ساسانيان**. تهران: دانشگاه تهران، 1381.
- تفضلى، أحمد. **تاريخ ادبيات ايران بيش از اسلام**. تهران: انشارات معين، 1373.
- عريان، سعيد. **راهنماى كتيبه هاى إيرانى ميانه**. تهران: سازمان ميراث فرهنگى، 1382.
- ملايرى، محمد محمدي. **أدب وأخلاق در إيران بيش از اسلام**. تهران: انتشارات توس، 1388.
- ـــــــــــــ. **تاريخ وفرهنك ايران بيش در دوران انتقال از عصر ساسانى به عصر اسلامى**. تهران: انتشارات توس، 1380.



- ـــــــــــــ. **فرهنگ ایرانی بیش از اسلام وآثار آن در تمدن اسلامی وأدبیات عربی**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1385.
- نظام الملك، حسين الطّوسى. **سياست نامه (سير الملوك)**. به اهتمام هيو برت دارك. تهران: انتشارات علمى وفرهنگى، 2005.
- **یکی قطره باران** (جشن نامهء عباس زرياب خويى). به كوشش أحمد تفضلى. تهران: فرهنگ نو، 1991.

الأجنبية

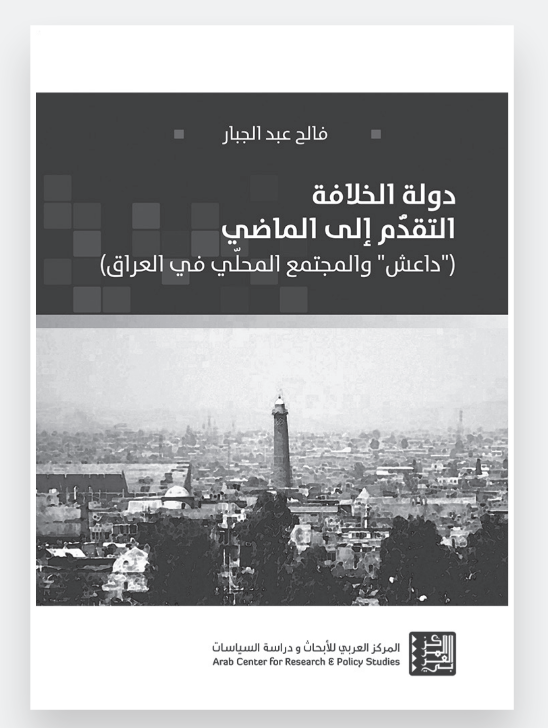
- Arjomand, Said Amir. "ʿAbd Allah Ibn al-Muqaffaʿ and the ʿAbbasid Revolution." *Iranian Studies. no.* 27 (1994).
- Bulsara, S. J. *The Laws of the Ancient Persians as Found in the "Mātīkān ē Hazār Dātastān"or "The Digest of a Thousand Points of Law."*Bombay: H.T. Anklesaria, 1937.
- Crone, Patricia. *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zorostrianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- El-Hibri, Tayeb. *Reinterpreting Islamic Historiography: Harun al-Rashid and the Narrative of the Abbasid Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Frye, Richard Nelson. "Notes on the early Sassanian State and Church." Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida. Rome: 1956.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture, The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*. New York: Routledge, 1998.
- Harrak, Amir. "Arabisms in Part IV of the chronicle of Zuqnin." in: VII Symposium. Rene Lavenant (ed.). Rome: Pontifical Intitutum Studiorum Orientalium, 1998.
- Howard-Johnston, J. *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Seventh-Century Middle East*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Perikhanian, A. G. (trans.). *Sasanidskiĭ sudebnik*. Yerevan, 1973.
- Pingree, D. "Astronomy and Astrology in India and Iran." *Isis*. vol. 54. (1963).
- R. McC, Adams. *Land Behind Baghdad: A History of Settlement on the Diyalal Plain*. Chicago: Chicago University Press, 1965.
- Shaked, Shaul. "From Iran to Islam: Notes on Some Themes in Transmission." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. vol. 4. 1984.
- Tafazzolı, A. *Sasanian Society*. Ehsan Yarshater Distinguished Lecture Series. New York: Bibliotheca Persica Press, 2000.
- *The Chronicle of Zuqnīn, Parts III and IV: A.D. 488-775*. Amir Harrak (trans.) Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999.

فالح عبد الجبار

دولة الخلافة: التقدم إلى الماضي

«داعش» والمجتمع المحلي في العراق





في كتابه دولة الخلافة: التقدم إلى الماضي («داعش» والمجتمع المحلي في العراق)، الصادر حديثًا عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (464 صفحة بالقطع الوسط، موثقًا ومفهرسًا)، ينطلق الباحث العراقي فالح عبد الجبار من تحليل الدولة «العراقية» الفاشلة وتيار دولة الخلافة، بتوصيفه مُفتتَحًا لتركيز البحث على تحليل المجتمع المحليّ العراقي في تمثُّلاته لصورته الذاتية ومحنته، وتحوُّلات هذه التَّمثُّلات قبل صعود داعش وبعده، والتفاعلات بين المجتمع المحلي وأجهزة دولة الخلافة، من المحاكم الشرعية إلى أجهزة الحسبة وديوان بيت المال، وهي الأجهزة الأكثر تمّاسًا بالحياة اليومية.في الكتاب مقدمة وعشرة فصول وخاتمة. تُعرّف المقدمة بمشروع دراسة مِخيال المجتمع المحليّ تحت سيطرة داعش في العراق تحديدًا، وتنقد التصوُّرات عن المجتمع المحليّ بتوصيفه حاضنة لهذا التنظيم، فهذا التصور مغلوط بتوصيفه مفهومًا يشخِّص الواقع الفعلي في المجتمعات المحلية، ومغلوط بسبب تجزئته في تحليل الظاهرة. يقول عبد الجبار إن داعش ليس نتاج قبول المجتمع المحليّ، لكنه يُحال إلى إخفاق الدولة في بناء مجتمع تعددي وفي قبولها الفعلي - المؤسساتي بالتعدد، وإلى وجود تيار اجتماعي يحمل أيديولوجيا الخلافة في المجتمعات العربية الإسلامية - ومنها العراق - منذ أمد بعيد.



عبد الحميد هنية | Abdelhamid Hénia*

التجديـد في مجـال علـم التاريـخ في البلاد التونسـية بـين القرنين السـابع عـشر والتاسـع عـشر ميلاديًا

Manifestations of Renewal in the Field of History in Tunisia between the 17th and 19th Centuries

تمكّـن المعطيـات الواردة في هذا البحث من تحديد الملامح الكبرى لصورة المؤرخ وعلم التاريخ في البلاد التونسـية خلال الفـترة العثمانية. ويتضـح أن هذه المعطيات تداخلت فيهـا الجوانب الفكرية والمعرفية والمنهجيـة. فكريًا، أصبح المؤرخ منخرطـًا في مـشروع مجتمعي قوامه بنـاء الدولة المجاليـة في كل تجلياتها. لذلـك فهو يدافع بكل مـا أُوتيَ من قوة عـن الدولة ورموزها. وهو في ذلـك يخلق المعنى الذي يجعله مندمجًا مع الطلب الاجتماعـي. بهذه الصورة يبرز بمنزلة المثقـف العضـوي. فنفهم الحظوة التـي لقيها لدى النخب السياسـية ولدى الفئة العالمة الواسـعة على حد سـواء. كان المـؤرخ خـلال هذه الفترة عصاميًا في تجربته لكتابة التاريخ، لم يشرف على تكوينه أي أحد، ولا توجد مؤسسـة علمية تحتضنـه وتحتضن علمه. ومع ذلك صاغ معرفة جديدة تقطع في جوانب عديدة مع التجارب التاريخية السـابقة. بذلك يعرف علم التاريخ في البلاد التونسـية نقلة نوعية في مواضيعه وفي مناهجه. فبعد أن كان يحشر ضمن "علم الأدب"، أصبح له وجود مستقل بذاته. وتحصل في الوقت نفسه "مَهنَنَة" المؤرخ الذي أصبح يتميَّز مستقبلاً بعلم خاص به.

كلمات مفتاحية: شخصية المؤرخ، الإستغرافيا، "مهننة" المؤرخ، مأسسة تعليم التاريخ.

This paper provides insight on the role of the historian and history in Tunisia during the Ottoman period. Intellectually, historians became involved in a social project based on the construction of the territorial state in all its aspects. Historians fiercely defended the state and its symbols, creating a product which responded to its own societal need. With this image, they emerged as akin to organic intellectuals. Tunisian historians of this era were self-reliant: there were no academic institutions to oversee their efforts, but they managed to break new ground in creating new historical knowledge which in many respects broke with tradition. It was during this period that the academic study of history acquired its own unique character, independent from literature and literary forms.

Keywords: Historian, Historiography, Institutionalization of teaching history.

* أستاذ التاريخ الحديث بمعهد الدوحة للدراسات العليا.
Professor of History, Doha Institute for Graduate Studies, Qatar.



مقدمة

لقد ظهر حدثان مميزان في الحقل المعرفي والثقافي التونسي خلال القرن التاسع عشر. فالحدث الأول ظهر في المرة الأولى خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر متمثلًا في تصنيف "**المؤرخ**" (بوصفه مختصًا في تدريس التاريخ)[1] في القاموس الثقافي التونسي[2]. ومنذ ذلك التاريخ، أصبحت كلمة "**المؤرخ**" متداولة، وتدخل ضمن زمرة العبارات الجديدة التي ما فتئت تثري القاموس الثقافي العربي بداية من منتصف القرن التاسع عشر[3]. أما الحدث الثاني، فهو يخص تدريس التاريخ، على أنّ التاريخ لم يُدرج - بوصفه مادة تدريس في البرامج التعليمية - إلا خلال القرن التاسع عشر، ولم تكن البلاد التونسية في ذلك تختلف كثيرًا عمّا هو معروف في فرنسا في الفترة نفسها[4]، ومن المعلوم أن التاريخ لم يكن يُدرَّس في جامع الزيتونة ولا في غيره من المؤسسات التعليمية الأخرى؛ ذلك أن التاريخ، كالأدب والشعر، يعدّه علماء الزيتونة من الأسباب التي تشغل المسلمين عن العلوم الشرعية، خصوصًا أن علم التاريخ عرف تغييرًا كبيرًا في مضمونه، تشكّل في التخلي عن خدمة الموضوعات ذات الصبغة الدينية، كما سنبين ذلك لاحقًا. ومع ذلك نجد بعض الاستثناءات التي بقيت محدودة ولم تكن علنية. مثال ذلك، كان أبناء البايات يَدرسون التاريخ مع مدرسيهم الخصوصيين خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وكان حمودة بن عبد العزيز (ت. 1788) قد علّم حمودة باشا (1782-1814) التاريخَ[5]. ويكتب محمد بن سلامة (ت. 1849) أن محمود باي (ت. 1824) "كانت له معرفة بشيء من التاريخ "[6]. كان ذلك كله غير رسميٍّ، ثم أدرج تدريس التاريخ العسكري بمدرسة باردو الحربية التي تأسست سنة 1840، إلى جانب مواد أخرى جديدة كالجغرافيا وعلم الخرائط وغيرها من العلوم

---

1 نلاحظ أنّ الأمر نفسه – تقريبًا - حدث أيضًا في فرنسا، مع فارق زمني طفيف. فالمؤرخ في فرنسا لا يصنف نفسه بصفته تلك، إلى حدود نحو منتصف القرن التاسع عشر، إذ يصنف نفسه بوصفه الـ "مؤلف" (écrivain)، أو الـ "فيلسوف" (philosophe)، انظر:
Gérard Noiriel, "Naissance du métier d'historien," *Genèse*, *Les voies de l'histoire*, vol. 1, no. 1 (1990), p. 58, 59-85, accessed on 13/11/2017, at: http://bit.ly/2ABSjXG

تأسست في فرنسا شهادة التبريز في مادتي التاريخ والجغرافيا سنة 1830. وميزة هذه الشهادة الجامعية أنها تؤهل مختصين في تدريس التاريخ والجغرافيا في المعاهد الثانوية. انظر:
Christian Delacroix et al. (sous la direction de), *Historiographies, concepts et débats*, 2 tomes (Paris: Gallimard, 2010), t. 1, p. 125.

2 ورد ذكر كلمة "المؤرخ" في كتاب خير الدين التونسي الذي أنجزه سنة 1860، انظر: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تمهيد وتحقيق المنصف الشنوفي (قرطاج: بيت الحكمة–قرطاج، 1990)، ثم في كتاب أحمد بن أبي الضياف الذي أنجزه خلال الستينيات من القرن التاسع عشر. انظر: أحمد بن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، ط 2 (تونس: الدار العربية للكتاب، 2004).

3 من بين الكلمات الجديدة الأخرى التي أثرت القاموس السياسي والثقافي العربي "المثقف"، و"النخبة"، و"الشعب"، و"الحرية"، و"الوطن"/ "الوطنية"، وغيرها. انظر في هذا الصدد:
Iman Farag, "Intellectuel-muthaqqaf: champ sémantique, champ conceptuel et champ historique," *Etudes politiques du monde arabe*, Dossier du CEDEJ (La Caire 1991), p. 158; Abdelhamid Henia, "Le pouvoir entre "notables" et "élites": les cycles de la notabilité," in: Michel Camau & Vincent Geisser (coord.), *Tunisie dix ans déjà... D'une république à l'autre*, Numéro spécial de la revue du *Monde arabe: Maghreb-Machrek*, no. 157 (juillet-septembre 1997), pp. 90-100.

4 عند الاطلاع على الإستغرافيا الفرنسية يتبين لنا أن مأسسة تدريس التاريخ (بوصفها مادة مستقلة عن الفلسفة) يرجع إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ويكتب فرنسوا هارتوغ في هذا الصدد ما يلي: "أصبح التاريخ مادة مستقلة في التدريس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر". انظر:
François Hartog, "L'histoire s'est constituée en discipline dans la seconde moitié du XIXe siècle," *Evidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*, "Cas de figure 5" (Paris: Editions EHESS, coll. 2005), p. 203.

انظر أيضًا: جيرار نواريـال Gérard Noiriel الذي يكتب ما يلي: "إلى حدود سنوات 1880، لا يدرس التاريخ بوصفه مادة مستقلة، فهو يدرج ضمن مادة الأدب والفلسفة". انظر:
Noiriel, p. 59.

وهو الأمر نفسه الذي نلاحظه أيضًا في مجال المكتبات وترتيبها في البلاد التونسية خلال القرن التاسع عشر؛ فالكتب التي تتناول الجوانب التاريخية تدرج في خزانة خاصة بالمؤلفات الأدبية، انظر: "كشوفات مكتبة حمودة باشا"، **الأرشيف الوطني التونسي**، دفتر عدد 2352، تاريخ (1814-1815)، ص 14-19 (أشكر الباحثة حياة الماجري التي أطلعتني على هذه الوثيقة الأرشيفية).

5 ابن أبي الضياف، ج 7، ص 23.

6 محمد بن سلامة، **العقد المنضد في أخبار المشير الباشا أحمد**، المكتبة الوطنية بتونس، مخطوط رقم 18618، الورقة 50 "أ". ذكرته حياة الماجري. انظر: "مأسسة التعليم في مدينة تونس خلال القرن التاسع عشر ميلادي بين التمثلات الأكاديمية وغير الأكاديمية واستعمالاتها"، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، 2017، ص 126-127.

الصحيحة والتقنية المرتبطة بالتعليم العسكري[7]. وكَتب محمد الباجي المسعودي في هذه المناسبة سنة 1840 كتابًا مدرسيًا في التاريخ عَنونه **الخلاصة النقية في أمراء إفريقية**[8]، وهو كتاب ذو صبغة تعليمية يلخص فيه صاحبه مراحل تاريخ "إفريقية". ثم أُدرج بعد ذلك ضمن البرنامج التعليمي في المدرسة الصادقية بداية من سنة 1874، وأخيرًا في التعليم الزيتوني عندما جرى إدخال الإصلاحات الجديدة في برامجه بداية من سنة 1875[9].

هذان الحدثان الجديدان، هما في الحقيقة نتاج مخاض تواصل - على الأقل - طيلة قرنين من الزمن، أي بداية من النصف الثاني من القرن السابع عشر إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فما دلالة مأسسة التاريخ بداية من سنة 1840؟ ثم ما دلالة ظهور تصنيف "المؤرخ" لأول مرة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر؟ كيف تبلورت الصورة الاجتماعية للمؤرخ؟ وما موقعه في الحقل السياسي؟ وأي مهمة أسندت إليه على المستوى الثقافي والمعرفي؟ تكون الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال التعرف إلى أصناف المؤرخين وانتماءاتهم، والشروط الاجتماعية والسياسية والثقافية لظهور شخصية المؤرخ، ثم من خلال الكشف عن كل الممارسات الإستغرافية الجديدة التي تبلورت في المصنفات التاريخية خلال الفترة الممتدة بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر.

أولًا: المؤرخ في موضعه

كان الاهتمام بالتاريخ مختلفًا من موضع إلى آخر، ويمكن أن نقسم الكتابات التاريخية التي خصت هذه الفترة إلى صنفين بحسب طبيعة المعرفة التي تتضمنها والانتماء الجغرافي لمؤلفيها: مؤرخي الأطراف والنواحي الداخلية، ومؤرخي المركز.

1. مؤرخو الأطراف والنواحي الداخلية

يتكون الصنف الأول من المؤرخين المستقرين في النواحي والمدن الداخلية، وهي مناطق هامشية بالنسبة إلى المركز الذي تمثله العاصمة تونس. واهتمت كتاباتهم، في الدرجة الأولى، بالأخبار المحلية الخاصة بالمدينة أو الجهة التي ينتمون إليها فحسب. وفي المقابل أهملوا، تقريبًا، المركز السياسي والأخبار المتصلة به؛ فهي تقتصر على التعريف بتراجم رجالات الجهة وصلحائها وأنساب بيوتها. ونجد من بين هؤلاء المؤرخين من ينتمي إلى جزيرة جربة المتسمة بمذهبها الإباضي، وهم سليمان الحيلاتي صاحب **علماء جربة** (كتب في نهاية القرن السابع عشر)[10]، ومحمد أبو راس صاحب **مؤنس الأحبة في أخبار جربة**[11]، وسعيد بن تعاريت الذي ترجم لعلماء الجزيرة وذكر أمراءها (فرغ من تأليفها في صفر 1274هـ-أيلول/ سبتمبر 1857)[12]، وسالم بن يعقوب صاحب **تاريخ جزيرة جربة ومدارسها**

7 الماجري، ص 200.

8 محمد الباجي المسعودي، **الخلاصة النقية في أمراء إفريقية**، ط 2 (تونس: مطبعة بيكار وشركائه، 1906).

9 **الأرشيف الوطني التونسي**، الحافظة عدد 63، الملف 723، أوامر علية ومراسلات متعلقة بالمدرسين وبتنظيم الدراسة في الجامع الأعظم والصادقية (1874-1898). انظر: الوثيقة رقم 5، المؤرخة في 28 ذي القعدة 1292هـ/ 25 كانون الأول/ ديسمبر 1875، الفصل 2-5 (ذكرته الماجري، ص 272، الهامش رقم 1301).

10 سليمان الحيلاتي، **علماء جربة: المسمى رسائل الشيخ سليمان بن أحمد الحيلاتي الجربي**، تحقيق محمد قوجة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، يتألف الكتاب من ثماني رسائل تستعرض تاريخ جزيرة جربة في الفترة 525-1099هـ/ 1134-1689م.

11 محمد أبو راس الجربي، **مؤنس الأحبة في أخبار جربة**، تحقيق محمد المرزوقي (تونس: المعهد القومي للآثار والفنون، 1960). ساد نقاش حول انتماء محمد أبو راس إلى جربة من عدمه بين محمد علي الحبيب. انظر: "نبأ الإيوان لأبي راس الناصري المعسكري الجزائري مصدر جديد حول القيروان"، في: مجموعة مؤلفين، **معسكر المجتمع والتاريخ** (الجزائر: منشورات مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية-جامعة معسكر، 2014)، ص 49-93؛ وانظر: محمد المريمي، "المعرفة التاريخية والدولة لدى مؤرخي الأطراف في البلاد التونسية خلال العصر الحديث"، **أسطور للدراسات التاريخية**، العدد 7 (2017).

12 سعيد بن تعاريت، **رسالة في تاريخ جربة وتراجم علماء الجزيرة وذكر أمرائها من بني السمومني وبني الجلود**، المكتبة البارونية، حومة السوق، جربة (مخطوط). انظر: المريمي.



العلمية[13]. ونجد في مدينة صفاقس محمود مقديش (1742-1813) صاحب **نزهة الأنظار**[14]. ونذكر في القيروان محمد عيسى الكناني صاحب كتاب **تكميل الصلحاء والأعيان**[15]. وفي قفصة المنتصر بن المرابط بن أبي لحية القفصي صاحب كتاب **نور الأرماش**[16]. وفي توزر بمنطقة الجريد نجد محمد الشريف الطلقي صاحب **بيان عشائر توزر**[17].

لم يقع التعريف بهؤلاء المؤرخين من طرف الكتب التاريخية المعاصرة للفترة الحديثة، فبقوا مجهولين على الساحة العلمية والثقافية إلى فترة متأخرة من طرف الإستغرافيا التونسية عمومًا. ولم يقع التعرف إليهم ودراستهم من طرف المؤرخين إلا في الفترة الأخيرة[18]، فكيف نفسر هذا النسيان، أو لنقل هذا الإهمال؟ هم مهمشون جغرافيًا - طبعًا من منظور المركز أي العاصمة - وسياسيًا أيضًا. وكأن هنالك في تلك الفترة شبه تعتيم تام على الكتابة التاريخية التي تُعنى بالدواخل، بخلاف الكتابات التي تخدم المركز السياسي، أي الدولة.

2. مؤرخو المركز

اهتم الصنف الثاني من المؤرخين في كتاباتهم، بالمركز السياسي (أي بالدولة في كل تجلياتها)، وأهملوا كل ما ليس له علاقة مباشرة بخصوصيات النفوذ المركزي. فالحديث عن البلاط، وعن الحروب التي تشنها السلطة ضد القبائل المناوئة لها، وعن الأولياء والعلماء الذين يدورون في فلكها ويقدمون الدعم الأيديولوجي لتحركاتها، ذلك كلّه ألّف محاور اهتمام هذا الصنف من المؤرخين، لذلك نصنف المعرفة التاريخية التي ينتجونها ضمن التاريخ السياسي؛ بما أنها تهتم - في الدرجة الأولى - بموضوعات الدولة. وهؤلاء المؤرخون هم ابن أبي دينار (ت. 1699) صاحب كتاب **المؤنس** (انتهى من تأليفه سنة 1681-1682)[19]، ومحمد الوزير السراج الأندلسي صاحب **الحلل السندسية** (انتهى من تأليفه سنة 1730)[20]، وحسين خوجة صاحب **ذيل بشائر أهل الإيمان** (انتهى من تأليفه سنة 1730)[21]، ومحمد سعادة صاحب كتاب **قرة العين**، (فرغ من تأليفه سنة 1723)[22]، ومحمد الصغير بن يوسف صاحب **المشرع الملكي** (ألّفه خلال السنوات 1760)[23]، وحمودة بن عبد العزيز صاحب **الكتاب الباشي**[24]، والباجي المسعودي (ت. 1880) مؤلِّف **الخلاصة النقية**، ومحمد بن سلامة صاحب **العقد المنضد** (ألّفه قبل سنة 1841)، وأحمد بن أبي الضياف صاحب **إتحاف أهل الزمان** (ألّفه في الفترة 1862-1870). هؤلاء المؤرخون جميعًا معروفون لدى النخب السياسية ولدى النخب الحضرية، تحديدًا في مدينة تونس، ومعترف لهم أيضًا بعلمهم، ولهم علاقة من قريب أو من بعيد بأصحاب السلطة، ما عدا - ربما - محمد الصغير بن يوسف، وهو فلاح مستقر في

---

13 سالم بن يعقوب، **تاريخ جزيرة جربة ومدارسها العلمية** (تونس: سراس للنشر، 2006).

14 محمود مقديش، **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار**، تحقيق علي الزواري ومحمد محفوظ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، وانظر:
Ahmed Abdesselem, *Les historiens tunisiens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles: Essai d'histoire culturelle* (Tunis/ Paris: Klincksieck, 1973), p. 273; Sami Bargaoui, "Entre institution et historiographie: articulation de l'identité locale à Sfax vers 1800," *Insaniyat: Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*, vol. VII, 1-2, no. 19-20 (janvier 2003), pp. 41-64.

15 محمد عيسى الكناني، **تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الأيمان في أولياء القيروان** (تونس: مطبعة الوسط، 1970).

16 المنتصر بن المرابط بن أبي لحية القفصي، **نور الأرماش في مناقب أبي الغيث القشاش**، حققه وقدم له حسين بوجرة ولطفي عيسى (تونس: المكتبة العتيقة، 1998).

17 محمد الشريف الطلقي، **بيان عشائر توزر وتاريخ قدومهم إليها**، مخطوط في صفحتين وردت نسخة منه في أطروحة الدكتوراه لمنصر الرويسي. انظر:
Moncer Rouissi, "Une oasis du sud tunisien, le Jarîd: essai d'histoire sociale," thèse de 3ème cycle, Université de Paris, Paris, 1973, 2 tomes, Cf. T. 1, p. 44 bis et ter.

18 بالنسبة إلى مؤرخي جزيرة جربة، انظر: محمد المريمي، **إباضية جزيرة جربة خلال العصر الحديث** (تونس: كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، 2005).

19 ابن أبي دينار محمد الرعيني، **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**، تحقيق وتعليق محمد شمام، ط 2 (القيروان: المكتبة العتيقة، 1967).

20 محمد بن محمد الوزير السراج الأندلسي، **الحلل السندسية في الأخبار التونسية**، تقديم وتحقيق محمد الحبيب الهيلة (بيروت: نشر دار الغرب الإسلامي، 1984).

21 حسين خوجة، **ذيل بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان**، تحقيق وتقديم الطاهر المعموري (تونس: الدار العربية للكتاب، 1975).

22 محمد سعادة، **قرة العين بنشر فضايل الملك حسين المجّد ونجله الأمير ابن الأمير الباي سيّدي محمّد**، المكتبة الوطنية بتونس، مخطوط رقم 21730.

23 محمد الصغير بن يوسف، **المشرع الملكي في سلطنة أولاد علي تركي**، تقديم وتحقيق أحمد الطويلي (تونس: المطبعة العصرية، 1998).

24 حمودة بن عبد العزيز، **الالكتاب الباشي**، تحقيق وتقديم محمد ماظور (تونس: د. ن، 1970).

مدينة باجة في شمال البلاد التونسية، وكثيرًا ما كانت كتبهم مطلوبة من أصحاب السلطة: إذ كان الباي حسين بن علي (1705-1735)، على سبيل المثال، يغدق العطايا على محمد الوزير السراج كلما قدم له جزءًا من تاريخه (**الحلل السندسية**)[25]. كما نلاحظ أنّ أحمد باي (1837-1855) يُولي التاريخ أهميةً كبرى، فقد كان هو نفسه وراء كتابة الباجي المسعودي لـ **الخلاصة النقية** في منتصف القرن التاسع عشر[26]. وفي الظروف نفسها كُتب **العقد المنضد** من طرف محمد بن سلامة[27]. لكن هذا لا يعني أن هؤلاء المؤرخين كانوا مرتزقة لأصحاب السلطة، فاهتمامهم بالسلطة المركزية ودفاعهم عن سياساتها هو أمر تلقائي بالنسبة إليهم[28]، إذ يندرج الدفاع عن الدولة وعن المركزة السياسية في المشروع المجتمعي الذي انخرطوا فيه، كما كانت تفعل ذلك، تقريبًا، أطياف المجتمع الحضري جميعها، في مدينة تونس على الأقل، فقد كانت الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية مناسبة للإقبال على المعرفة التاريخية ولتشجيع المعتنين بها.

ثانيًا: الشروط الاجتماعية والسياسية والثقافية لظهور شخصية المؤرخ

- كان الوسط الاجتماعي والسياسي والثقافي وراء ظهور المؤرخ كرجل علم ومعرفة مفضّل خلال الفترة العثمانية؛ بوصفه يبني معرفة ذات معنى بالنسبة إلى النخبة السياسية والمجتمع الحضري عمومًا في ذلك الوقت، ولا شك في أن التحولات التي عرفتها البلاد التونسية، غداة انتصاب الأتراك سنة 1574، كانت أساسية في إعادة بناء الهيكلة السياسية والحياة الثقافية عمومًا.
- تمثلت أولى الإرهاصات السياسية في الهاجس العارم لإعادة بناء المركزة السياسية بعد أن تفككت على أيدي الحفصيين خلال القرن السادس عشر. وكانت مسألة تحييز المجال والعباد من الضروريات الأكيدة لبناء سيادة الدولة الناشئة. ويشترك في إنجاز هذا المشروع السياسي الحكام الجدد من الأتراك والمجتمعات الحضرية على حد سواء. وكانت المدن تعاضد الجهد العسكري التركي عن طريق أعيانها والفئات المتعلمة فيها، فأمّنت هذه الفئات الجهاز البيروقراطي للدولة الناشئة. وأمّنت لها كذلك - عن طريق علمائها - الدعم الأيديولوجي ببناء معارف مساندة، فنشطت الحياة الثقافية عمومًا، بعد أن كانت في بداية القرن السابع عشر في حالة متردية[29]. وفي خضم هذه التحولات السياسية والثقافية تبرز الحاجة إلى علم التاريخ. ولم يكن هذا العلم مطلب الحكام فحسب، بل كان أيضًا مطلبًا مجتمعيًا. إذ أصبحت المعرفة التاريخية إحدى المكونات الأساسية لثقافة المجتمع المديني في ذلك الوقت.

1. سياق ثقافي جديد واهتمام بعلم التاريخ

كانت الظروف مواتية في تلك الفترة (خاصة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر) للإقدام على طلب المعرفة التاريخية ومعارف أخرى[30]، وهو ما له علاقة بالحراك الجديد الذي عرفته حركة التعليم خصوصًا في الأوساط الاجتماعية الوسطى. وكان أغلب البايات

---

25 Abdesselem, p. 17.

26 Ibid.

27 Ibid., p. 18.

28 فاطمة بن سليمان، "الكتابة التاريخية في القرن التاسع عشر في تونس أو كيف يشرّع التاريخ لدولة الإصلاح"، **أسطور للدراسات التاريخية**، العدد 7 (2017).

29 يذكر حسين خوجة في هذا الصدد متحدثًا عن بداية القرن السابع عشر أن "تونس إذ ذاك خاوية من العلم"، انظر: خوجة، ص 167؛ وانظر: Abdesselem, p. 40; M. H. Chérif, "Hommes de religion et pouvoir dans la Tunisie de l'époque moderne," *Annales, E. S. C.*, no. 3-4 (mai-août 1980), p. 580.

30 أبرزتها المؤرخة المصرية نللي حنا الظاهرة نفسها بالنسبة إلى الفئات الوسطى في مصر العثمانية خلال الفترة نفسها. انظر: نللي حنا، **ثقافة الطبقة الوسطى في مصر العثمانية ق (16م-18م)**، ترجمة رؤوف عباس (القاهرة: الدار المصرية-اللبنانية، 2003)، ص 98 وما بعدها.

المراديين، ثم الحسينيين من بعدهم، يعملون على تحسين صورتهم لدى الأهالي، بإبراز أنفسهم كداعمين ومشجعين للعلم والتعلّم. فأنشؤوا المدارس في العاصمة وفي المدن الداخلية[31]، وأصبح موضوع التعليم يستقطب اهتمام الناس في ذلك الوقت[32]. وكان مرد اهتمام النخبة السياسية بالتعليم هو حاجتها المتزايدة إلى أعوانٍ في الجهاز البيروقراطي الذي انطلق تأسيسه في الإدارة المركزية بقصر باردو على يد المراديين خلال القرن السابع عشر. وبالتوازي مع ذلك، عرفت هذه الفترة رواجًا للثقافة الكتابية بالنظر إلى علاقة وطيدة بسعر الورق المنخفض، مقارنةً بما كان عليه في الفترات السابقة للقرن السابع عشر، فانتشرت حركة النسخ مع تزايد عدد المتعلمين. وتُمكِّننا كشوفات قسم المخطوطات في المكتبة الوطنية بتونس من معاينة نسق حركة النسخ في تلك الفترة، وكذلك التعرّف إلى أنواع الكتب وأعدادها التي تستقطب اهتمام الناس. واللافت للنظر أن الكتب ذات الطابع الديني والفقهي ليست وحدها هي التي تستقطب اهتمام القراء، بل نجد موضوعات جديدة يمكن أن نعتها إجمالًا بالعلمانية؛ لأنها تُعنى أساسًا بالوضع العام[33]. ومن بينها نجد – على نحو خاص - الكتب التاريخية.

2. اقتناء الكتب التاريخية والتفاعل معها

حققت المعرفة التاريخية تقدمًا في مجالات عدة، من خلال العلاقة باتساع رقعة المهتمين بعلم التاريخ، من ذلك؛ جمع الكتب التاريخية بأنواعها المختلفة من طرف أصحاب المال والجاه خصوصًا. كما نلمس نوعًا من المنافسة في اقتناء الكتب ونسخها[34]، ونجد في الوثائق الأرشيفية عددًا من الكشوفات لمحتويات بعض المكتبات الخاصة[35]. فهي تكشف عن أصناف العلوم وطبيعة المعارف الرائجة في تلك الفترة. وتكشف - خصوصًا - عن وضع كتب التاريخ في هذه المكتبات، وتوضح مسار بروز علم التاريخ في سياق الحركة المعرفية التي اهتمّت بها النخب السياسية وفئة المتعلمين في هذه الفترة. من ذلك نلاحظ أن كشوفات المكتبات تدرج كتب التاريخ ضمن خزانات "الأدب"[36]. وقد كان مصطلح "الأدب" - في الواقع - يتضمن إلى حدود منتصف القرن التاسع عشر، معارف عدّة، من ضمنها التاريخ[37] على خلاف "العلوم" ذات المنحى الديني. والعلاقة بين الأدب والتاريخ حوارية منذ الفترة الإسلامية الكلاسيكية[38]. وفي فرنسا، كان التاريخ والفلسفة متلازمين في مجالي الكتابة والتدريس إلى حدود منتصف القرن التاسع عشر[39].

---

31 الماجري، ص 14-30.

32 يمكن أن نسوق في هذا الصدد مثالًا، من خلال مؤلَّف أحمد برناز (1663-1726) في بداية القرن الثامن عشر. تضمّن المخطوط معطيات مهمة جدًا حول القضايا العلمية والتعليمية، وهو ذو صبغة بيداغوجية واضحة. انظر: أحمد بن مصطفى برناز، **إعلام الأعيان بتخفيفات الشرع عن العبيد والصبيان**، دار الكتب الوطنية بتونس، مخطوط رقم 6242. انظر: الماجري، ص 9. وهي بصدد تحقيق المخطوط قصد نشره.

33 يتبين ذلك بوضوح من خلال العمل الذي أنجزته الباحثة سماح بوزراعة. انظر: سماح بوزراعة، "الإنتاج الفكري بتونس العثمانية (كتب الفقه، وفقه الفرائض، وعلم الكلام، والتوحيد، وعلم الفلك والميقات، وعلم القراءات)"، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، 2017، ص 371-412.

34 Lucette Valensi, *Mardochée Naggiar, Enquête sur un inconnu* (Paris: Stok, 2008), p. 283.

35 نذكر على سبيل المثال كشفًا لمكتبة الوزير حسين خوجة في دفتر يعود تاريخ تدوينه إلى سنة 1840. انظر: **الأرشيف الوطني التونسي**، السلسلة التاريخية، الصندوق 3، الملف 35، الوثيقة رقم 1، 1256هـ/ 1840-1841م. وانظر: الماجري، ص 141.

36 المرجع نفسه.

37 قسم ابن أبي دينار "علم الأدب" في مؤلَّفه **هداية المتعلم** إلى أربعة عشر علمًا: "علم الاشتقاق، والقوافي، والخطب، والصرف، والمعاني، والبديع، والبيان، واللغة، والشعر، والعروض، والإنشاء، والقراءة، والمحاضرة، ومنها التاريخ والنحو". انظر: ابن أبي دينار محمد الرعيني، **هداية المتعلم في آداب التعلم**، المكتبة الوطنية بتونس، مخطوط رقم 16219، الورقتان 2 و3.

38 وهو ما يبرزه الباحث أحمد بوحسين في مؤلَّفه: **العرب وتاريخ الأدب: نموذج "كتاب الأغاني"** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2003)، ذكره وقدم له عبد الأحد السبتي في: **الماضي المتعدد: قراءات ومحاورات تاريخية** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2016)، ص 157.

39 Hartog; Noiriel; Delacroix et al.



ومهما يكن من أمر، فإن الساحة الثقافية خلال العهد العثماني تكشف عن وجود تفاعل مع الكتابات التاريخية بالقراءة أحيانًا وبالنقد و"التذييل" أو "التكميل" أحيانًا أخرى؛ فكان "التذييل" مع حسين خوجة عندما ذيّل لكتاب **بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان**[40]. أما "التكميل"، فكان مع محمد الصغير بن يوسف الذي كمّل تاريخ عبد الرحمن بن خلدون[41]، وكان تاريخ ابن خلدون محط اهتمام عدد كبير من القراء الذين ينتمون إلى النخب السياسية[42]، وكذلك الفئة الوسطى من المتعلمين عمومًا.

3. إعادة اكتشاف تاريخ ابن خلدون وتأثيره في المعرفة التاريخية

بما أن الكتابة التاريخية في تلك الفترة كانت تندرج في صلب الآداب السلطانية، فقد شكّل تاريخ ابن خلدون منذ بداية القرن الثامن عشر مدرسة يُحتذى بها في هذا المجال، وأصبحت الـ **مقدمة** موضع اهتمام المتعلمين والسياسيين على حد سواء، وصار يُدفع النفيس من أجل الحصول على نسخة من تاريخ ابن خلدون، وإن لزم الأمر تُستجلب من الأقاصي البعيدة[43]. ورأينا آنفًا كيف أن محمد الصغير بن يوسف، الذي هو ليس بـ "العالم" (بالمعنى المتعارف عليه في ذلك الوقت)، يؤلف **التكميل**، مواصلًا فيه تاريخ ابن خلدون. وحمودة بن عبد العزيز، الوزير الكاتب، يوظف في تأليفه (**الكتاب الباشي**) أفكار ابن خلدون بشيء من الاستقلالية الفكرية، فيتجاوز مثلًا النظرة الحلقية للزمن عند ابن خلدون، وذلك قصد إبراز "أفكاره التقدمية"[44]، وخصوصًا تثمين الزمن الحاضر[45]، وهو زمن حكم مخدومه، ويتواصل الاهتمام بتاريخ ابن خلدون خلال القرن التاسع عشر؛ فيؤسس ابن أبي الضياف، نظريته الإصلاحية معتمدًا على الأفكار الواردة في **مقدمة** ابن خلدون، مستخدمًا مصطلحاته بعد إعادة استنباطها[46]. ومن الواضح أن قراءة تاريخ ابن خلدون والاستفادة منه لم تقتصر على عملية نقلٍ فحسب، بل هي تتعدى ذلك. وفي مثل هذا الحراك الثقافي نفهم كيفية بروز محمد الصغير بن يوسف صاحب كتاب **المشرع الملكي** في المجال الثقافي خلال القرن الثامن عشر، وهو فلاح بباجة مولع بعلم التاريخ وبجمع الكتب التاريخية في مكتبته. وعندما نلقي نظرة على أسلوبه في الكتابة نلاحظ أنه يكتب بلغة بسيطة جدًا، أقرب إلى العامية؛ لعلها موجهة أساسًا إلى عامة الناس. كما يبدو أنه تاريخ كُتب ليُروى في السهرات الليلية من طرف "حكواتي"، أو ما كان يعرف في البلاد التونسية آنذاك بـ "الفداوي". ولعل هذا دليل على أن المعرفة التاريخية أصبحت تستقطب عامة الناس في المدن. ويمكن القول: إن المعرفة التاريخية أصبحت بمنزلة "موضة" الوقت، وإن المؤرخ أصبح من أبرز شخصيات المعرفة التي تصنع "المعنى". فهو "المثقف" العضوي قبل ظهور هذا التعبير.

---

40 إن كتاب **بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان** هو في الأصل ترجمة لكتاب المولى مصلح الدين لاري أفندي. أضاف حسين خوجة إلى هذا الكتاب بابًا أخيرًا أطلق عليه "ذيل البشائر"، تناول فيه تاريخ إفريقية من قدوم الأتراك العثمانيين إلى تونس سنة 1574 إلى عهد حسين بن علي، وخصص لحسين بن علي فصلًا بعنوان "فصل في ذكر الأمير الأعظم والباي الأكرم أبي الخيرات المولى حسين بن علي دامت معاليه وحسنت أيامه ولياليه".

41 محمد الصغير بن يوسف، **التكميل المشفي للغليل على كتاب العبر لعبد الرحمن بن خلدون**، المكتبة الوطنية بتونس، مخطوط رقم 5264.

42 ويذكر أحمد بن أبي الضياف أن حمودة باشا باي كان مولعًا بـ **مقدمة** ابن خلدون. انظر: ابن أبي الضياف، ج 3، ص 12.

43 نعرف أنّ علي باشا (1735-1756) بعث إلى المغرب الأقصى لاستقدام نسخة من **تاريخ ابن خلدون**، انظر:
Mohammed Seghir Ben Youssef, *Mechra El-Melki: Chronique tunisienne (1705-1771), (ou Târîkh al-Mashra' al-Mulkî fî Saltanati 'Awlâd 'Alî at-Turkî)*, V. Serres & Med Lasram (trad.), 2ème ed. (Tunis: Bouslama, 1978), p. 235.

44 محمد الهادي الشريف، "حمودة بن عبد العزيز وأفكاره التقدمية"، **المجلة التاريخية المغاربية**، العدد 57-58 (1990)، ص 211-219.

45 يمثل تثمين الزمن الحاضر (وما يقابله من تحقير للزمن الماضي) أحد المظاهر الأساسية للحداثة. ويمكن أن نعدّ حمودة بن عبد العزيز أول من أسس لهذه النظرة الجديدة إلى الزمن. وسينسج على منواله المؤرخون اللاحقون خلال القرن التاسع عشر، مثل أحمد بن أبي الضياف صاحب **الإتحاف**، ومحمد بن سلامة صاحب **العقد المنضد**، وغيرهم. انظر في هذا الصدد: عبد الحميد هنية، "حول التحقيب التاريخي"، **أسطور للدراسات التاريخية** (2016)، ص 224-227. انظر:
Abdelhamid Henia, "Les catégories temporelles de l'historiographie tunisienne à l'époque moderne," in: Fatma Ben Slimane & Hichem Abdessamad (coord.), *La périodisation dans l'écriture de l'histoire du Maghreb*, DIRASET, Actes de deux tables rondes, 27-28/5/2005 (Marrakech), 21-23/11/2005 (Tunis) (Tunis: Editions Arabesques, 2010), pp. 64-84.

46 Béchir Tlili, "Note sur la notion d'Etat dans la pensée de Ahmad Ibn Abi Ad-Dhiyaf, réformateur tunisien du XIXe siècle (1804/5-1874)," *Revue* de *l'Occident musulman et* de la *Méditerranée*, no. 8 (1970), pp. 141-170.

هكذا، إذًا، تشكّل القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر فترة بروز شخصية المؤرخ على الساحة الثقافية في البلاد التونسية. وهي تمثل، أيضًا، العصر الذهبي لهذه الشخصية. فلا غرابة أن يجري خلالها إعادة اكتشاف ابن خلدون وتاريخه الذي بقي مجهولًا في تونس إلى بداية القرن الـثامن عشر. ومع ذلك لم يبرز بعد "المؤرخ" الذي يُعرَّف باختصاصه. فهو يُنعَت إلى حد منتصف القرن التاسع عشر بوظيفته الأصلية:

- فهو "**القاضي**" و"**الفقيه**" بالنسبة إلى ابن أبي دينار[47].
- وهو "**الكاتب**" بالنسبة إلى الوزير السرّاج الأندلسي.
- وهو "**الخوجة**" بالنسبة إلى حسين خوجة.
- وهو "**الوزير الكاتب**" بالنسبة إلى حمودة بن عبد العزيز.
- وهو "**وزير القلم**" بالنسبة إلى أحمد بن أبي الضياف ... إلخ.

وعلى الرغم من ذلك، حظي من يتعاطى الكتابة التاريخية بمكانة كبيرة لدى الحضر: فهو بالنسبة إليهم يُنتج المعنى. فمنحوه وضعًا متميّزًا، وأصبح المؤرخ تدريجيًا شخصية محورية على الساحة الثقافية والسياسية. بحيث يستطيع الفرد أن يحظى في تلك الفترة بمكانة مرموقة لدى الحكام والمجتمع المديني بواسطة "علم التاريخ"[48]، فلم تبرز شخصية ابن أبي دينار مثلًا خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر بعلم الفقه ولا بمهنة القضاء، ولا بتعاطي الشعر، إذ كان ابن أبي دينار ينظم الشعر لمدح البايات المراديين حينما يتردد على بلاطهم بقصر باردو، ولم تبرز شخصية ابن أبي دينار أيضًا بتأليف كتاب في موضوع "آداب التعلُّم"[49]، وإنما برزت واشتهرت بعلم التاريخ، والملاحظة نفسها نسوقها أيضًا بالنسبة إلى المؤرخين الذين انتصبوا "كتّابًا" بالإدارة المركزية في قصر باردو خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فلم يبرزوا على الساحة بالعمل الإداري وتسلق سلم الجهاز البيروقراطي، وإنما بالإقدام على كتابة التاريخ. ومع ذلك لم تتحقق مهننة المؤرخ إلا عندما حصلت مأسسة تعليم التاريخ في المؤسسات التعليمية المستحدثة خلال القرن التاسع عشر. لكن أساس هذا التحول هو ما حصل من تراكم **لتجارب مستحدثة** أثْرَت المعرفة التاريخية في البلاد التونسية خلال الفترة المعنية بالدراسة. وهو ما سنتناوله في نقطة لاحقة من هذا البحث.

4. بناء الدولة والمجال: مشروع مجتمعي

- من أبرز مميزات الدولة بالمعنى الحديث للكلمة، المركزة السياسية واستعمال التقنيات الإدارية والسياسية والعسكرية الجديدة. ويواكب ذلك نتاج فكري يثمن المركزة السياسية، جاعلًا منها القيمة السياسية الأولى[50]. وكانت كتب التاريخ المعاصرة للفترة الحديثة في البلاد التونسية تنحو الاتجاه نفسه. ومن بينها نذكر كتاب **المؤنس** لابن أبي دينار الذي تضمن في ثناياه نظرة إلى الكون تعكس تصورات سياسية واضحة من مهمّاتها العمل على ترسيخ فكرة مركزة النفوذ وتدعيم احتكاره من طرف فئة اجتماعية وسياسية معيّنة. وعمومًا خدم العلماء الدولة، ونخص بالذكر منهم من كتب في تاريخ الدولة ودعم مؤسساتها، ومَكّنوها أيضًا من جهاز بيروقراطي أمّن تمفصل

47 ينعت ابن أبي دينار من طرف معاصره محمد سعادة بـ "أديب زمانه". انظر: سعادة، الورقة 6، الوجه "ب".

48 ظهرت عبارة "علم التاريخ" على نحو متواتر خلال القرن الثامن عشر، خصوصًا في كتاب **المشرع الملكي**، للصغيّر بن يوسف. لكن استعمالها يصبح أكثر تواترًا خلال القرن التاسع عشر. فتبرز جليًا في كتاب خير الدين التونسي. انظر كتابه: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ج 1، ص 179؛ وانظر أيضًا: ابن أبي الضياف، ج 1، ص 2-3.

49 انظر: ابن أبي دينار، **هداية المتعلم**.

50 وأبلغ مثال على ذلك - بالنسبة إلى البلاد الأوروبية - كتاب ماكيافيل، **الأمير**، في بداية القرن السادس عشر، وكتابات أخرى ظهرت لاحقًا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر.

هياكلها مع مجمل أجزاء التركيبة الاجتماعية والسياسية. ومن جهة أخرى، عززت النخب العالمة جانب الدولة بمعارف تقنية ضرورية شتّى (مثل الإحصاءات للتعرّف إلى القدرة الدفوعية للأفراد والجماعات، وغيرها) لتمكينها من تحييز العباد والتراب[51].

۞ وكان الكُتّاب في الإدارة المركزية في قصر باردو هم الذين يتعهدون هذه المعارف، وتصدَّر عدد منهم - أيضًا - مهمة الكتابة التاريخية، على غرار محمد الوزير السراج، وحسين خوجة، وكلاهما من كُتّاب قصر باردو في عهد الباي حسين بن علي، وحمودة بن عبد العزيز صاحب **الكتاب الباشي** وهو "وزير القلم" و"رئيس الكتبة" في عهد علي باي (1759-1782)، وابن أبي الضياف صاحب كتاب الـ **إتحاف**، وهو "الوزير الكاتب" الذي رافق أحمد باي في إحداثاته الإصلاحية. وبذلك يكون العمل على بناء الدولة بمنزلة القاسم المشترك بين أعضاء الفئة العالمة كلّها، كلّ من موقعه، وكان المتطوعون لكتابة تاريخ الدولة يقومون بالدور الأساس في هذا المجال. وفي المقابل، كانت الدولة ومؤسساتها تخدم بدورها هذه الفئة العالمة.

۞ بدأت هياكل الدولة في البلاد التونسية في شكلها البيروقراطي تتركز منذ العهد الحفصي (القرون 13-15م). وكشفت الكتابات التاريخية التي تركها ابن خلدون[52] والرصاع[53] وابن الشماع[54] والزركشي[55] عن المراحل الأولى التي قطعتها الدولة في هذا المجال. أما الكتابات اللاحقة التي ظهرت بداية من القرن السابع عشر، فهي تكشف عن الأوضاع الجديدة التي مرت بها الدولة في الفترة العثمانية مقارنة بالفترة الحفصية، فأصبح الهاجس المجالي طاغيًا لدى الحكام الأتراك[56]، مع العلم أنه لا وجود، لدى الحكّام الحفصيين، لما يُسمّى "هاجس المجالية"، فلم يتعاملوا مع مفهوم الحدود الفاصلة والواضحة، بل إنّ كل ما نجده آنذاك هو ظاهرة "التخوم" والمناطق الطبيعية التي لا تشكّل حدودًا في ذاتها، وتُحدَّدُ هذه التخوم بالجموع التي تأمها وتحتلها، وقد تتحرك هذه التخوم بتنقل هذه الجموع؛ لذا نقول إنّ السلطة الحفصية لا تحيّز ترابًا ولا تحكم أفرادًا، وإنما جمعًا من الجموع المتموجة والمتحركة أحيانًا. فإفريقية هي مجال السلطة الحفصية، لكنها ليست رقعة جغرافية ثابتة في ذلك التاريخ. إنها تتقلص وتتوسع بحسب خريطة العلاقات التبعية المتبادلة والولائية وبحسب علاقات الاستزلام clientélisme المتصلة بالمركز. وقد وقع تجاوز ذلك كلّه بصفة تدريجية في العهد الحديث، فجاءت الكتابات التاريخية مواكبة لهذه التحولات ومترجمة لها من خلال بناء معرفة من شأنها أن تكرس الديناميكية التي آلت إليها الأمور على مستوى البناء السياسي وتضفي عليها كذلك شرعية.

ركز مؤرخو الفترة الحديثة كتاباتهم في الحديث عن المؤسسات السياسية، ومن ثمّ لم تأتِ هذه الكتابات إلّا من أجل الإعلام بالجوانب السياسية؛ كالبلاط والحاشية والمؤسسات والنخب (المدينية) التي تحيط بالمركز السياسي، وفي ذلك دلالة على الهاجس القوي لدى النخب السياسية والعالمة الحضرية لبناء الدولة المجالية. ومن ثمّ نفهم أهمية الدور الذي كان يؤمنه هؤلاء المؤرخون لدى السلطة المركزية، وكذلك الحظوة التي يلقونها من لدن النخبة السياسية والنخب الحضرية. فإذا كان المراديون (1628-1702) ومن بعدهم الحسينيون، بداية من سنة 1705، يبنون الدولة المجالية بالسيف كما يقال، فإن هؤلاء المؤرخين يبنونها بالقلم. فكل كتاباتهم اشتغلت تباعًا بمشروع واحد مسترسل ألا وهو بناء ذاكرة الدولة: ذاكرة مجالها الترابي "إفريقية"، وذاكرة مؤسسة الباي، وذاكرة العائلات

---

51 Abdelhamid Henia, "Techniques fiscales et pratiques des scribes (*kâtib*) pour une maîtrise du territoire en Tunisie aux XVIIIe et XIXe siècles," in: Hassan Elboudrari & Daniel Nordman (dir.), *Les savoirs de l'administration. Histoire et société au Maghreb du XVIe au XXe siècle* (Casablanca: Edition Fondation du Roi Abdul-Aziz, 2015), pp. 75-97.

52 عبد الرحمن بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (الرياض: دار الأفكار الدولية، د.ت.).

53 محمد الأنصاري الرصاع، **فهرست الرصاع**، تحقيق محمد العنابي (تونس: المكتبة العتيقة، 1967).

54 أحمد بن الشماع، **الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية**، تحقيق وتقديم الطاهر بن محمد المعموري (تونس: الدار العربية للكتاب، 1984).

55 محمد بن إبراهيم الزركشي، **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية** (تونس: نشر المكتبة العتيقة، 1966).

56 فاطمة بن سليمان، **الأرض والهوية: نشوء الدولة الترابية في تونس، 1574-1881** (تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2009)، ص 110 وما بعدها.



الحاكمة (المرادية أولًا ثم الحسينية) ... إلخ[57]. بحيث يمكن القول: إن الإستغرافيا في البلاد التونسية خلال الفترة الحديثة تطورت في محاور اهتمامها ومواضيعها من خلال علاقة وطيدة بصيرورة بناء ذاكرات الدولة خلال العهد الحديث.

يمكن، إذًا، أن نتحسس مسار هذه الديناميكية والمعرفة التاريخية التي صيغت لتدعيمها من خلال تحقيق يقوم على مدخلين أساسيَين: يُعنى الأول بالكشف عن الجهاز المفاهيمي الذي صِيغ تدريجيًا حول البناء السياسي في مختلف مراحله. ويخص الثاني بناء ذاكرة لمجال الدولة الترابية الناشئة، بداية من القرن السابع عشر، وكذلك ذاكرات لمؤسساتها السياسية (مثل الباي والحكم العائلي).

ثالثًا: المؤرخ يبني الجهاز المفاهيمي للدولة

كان المؤرخون خلال الفترة المعنية بالدراسة (أمثال ابن أبي دينار ومحمد الصغير بن يوسف ومن جاء بعدهما) يبنون الدولة، على نحو ما ذكرنا سابقًا، بأقلامهم في كلّ تجلياتها، تمامًا مثلما كان يبنيها البايات المراديون، ثم من بعدهم الحسينيون، بأدوات سياسية وعسكرية. ويُعدّ ابن أبي دينار مؤسس هذا الاتجاه الإستغرافي، بحيث إنه يمكن القول إنّ كل المؤرخين الذين جاؤوا من بعده قد اقتفوا أثره في الاتجاه نفسه. فقد كان المؤرخ يقوم بدوره مثل عالِم موالٍ للسلطة المركزية، مسخرًا طاقاته كلّها لخدمتها. فهو بذلك يقدم الدعم الأيديولوجي الذي تحتاج إليه الفئة الحاكمة آنذاك لتبرير سياستها الهادفة إلى إخضاع دواخل البلاد التي كانت إلى حد ذلك التاريخ تحت سيطرة القبائل المحاربة، فكان يبرر السياسة القمعية التي اتبعها المراديون ضد القبائل ويجعل منها أمرًا عاديًا، ويقلّل من حدّة شناعتها، إضافة إلى أنه يقدم هذه الحملة القمعية على أنها "جهاد" في سبيل الله، فيُبَيِّن ابن أبي دينار أن الوريث الشرعي للدولة الحفصية (ذلك العهد الذي يرمز إليه بإبراز شخصية السلطان أبي عمرو عثمان المتوفى سنة 1488) هو الحكم المرادي، وهو أسلوبه الخاص للدفاع عن المشروع السياسي الرامي إلى تدعيم مركزة النفوذ وتحييز مجال الدولة وسيادتها. بذلك يبتدع ابن أبي دينار شكلًا جديدًا في صياغة معرفة تاريخية تخدم المشروع السياسي للمجتمع المديني، أي بناء الدولة ذات مركزة سياسية عالية تحيّز في الوقت ذاته التراب والعباد. فهو ليس بالتاريخ الذي يمكن أن ينعت بالرسمي؛ لأنه لم يُكتب عمومًا تحت طلب جهة سياسية معينة. وإنما نتيجة انخراط المؤرخ في المشروع المجتمعي، المتمثل في بناء مركزة سياسية عتيدة تخدم مصلحة المجتمع المديني في الدرجة الأولى، وكذلك نتيجة انبهاره بالانتصارات التي كان قد حققها الحكم المرادي خلال القرن السابع عشر، خصوصًا في حربه لإخضاع القبائل العاصية. نفهم، إذًا، أهمية الدور الذي كان يؤمنه المؤرخون للسلطة المركزية. ونفهم أيضًا الحظوة الكبرى التي يجدها المؤرخ من لدن أصحاب السلطة والامتيازات التي يحصل عليها، ولكنه يجد أيضًا حظوة من لدن المجتمع المديني. ويمكن القول: إن ظهور شخصية المؤرخ لا أساس لها خارج نطاق الدولة الصاعدة، إذ تبلورت بعلاقة متينة مع الدولة، أي في ظل الدولة، بحيث يمكن القول أيضًا إن المعرفة التاريخية اقترنت بالتطور الذي عرفته الدولة ومؤسساتها في العهد الحديث، ولهذا السبب كانت هذه الكتابات التاريخية تتضمن في طياتها جهدًا تنظيريًا بالغ الأهمية، تجسّم أساسًا في تلك الاستنباطات التي خصّت الجهاز المفاهيمي والتصنيفات المعرفية التي من شأنها تعزيز بناء الدولة في ذلك الوقت، وهي تشي بنظرة أصحابها إلى المشروع المجتمعي الذين ينشدون تدعيمه. ويبقى أساس كلّ ذلك، انبهار هؤلاء المؤرخين بما يحدث حولهم من تحولات سياسية جديدة، إلى حد أنهم - على الأقل في غالبيتهم - لم يوجهوا نظرهم إلى غير هذا الموضوع، بحيث يمكن القول: إن التاريخ أصبح في تلك الفترة بمنزلة العلم الذي يخدم الدولة بدرجة أساسية. فهو علم الدولة بامتياز.

57 Abdelhamid Henia, "Historiographie moderne en Tunisie et mémoire de l'Etat (XVIIe-XIXe siècles)," in: Abdelhamid Henia & Abderrahmane Elmoudden & Abderrahim Benhadda (coord.), *Ecritures de l'histoire du Maghreb: identité, mémoire et historiographie*, Actes de deux tables rondes organisées à Marrakech le 27-28/5/2004 et à Tunis le 1-3/10/2004, Série colloques et séminaires, no. 138 (Rabat: la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2007), pp. 59-80.

على الرغم من الاختلافات والفوارق التي نجدها بين مؤرخي الفترة العثمانية، فإنهم ركزوا اهتمامهم في مواضيع مشتركة: بناء ذاكرة الدولة ومجالها، وذاكرة مؤسسة الباي قصد تدعيم نفوذها على حساب المؤسسات التركية الأخرى المنافسة، ثم ذاكرة الحكم العائلي، وركزوا اهتمامهم أيضًا في التعريف بأعوان الدولة من كتاب وعلماء[58]، وعرّفوا أيضًا بمنشآتها اللوجستية والتعليمية.

نستنتج الجهاز المفاهيمي المبتكر في الكتابات التاريخية خلال الفترة الحديثة؛ انطلاقًا من التصنيفات السياسية المختلفة التي كان يعتمدها المؤرخون آنذاك على نحو متداول للتعبير عن البناء السياسي المركزي المتجدد باطّراد. ونذكر من بين هذه التصنيفات: "المخزن"، و"السلطنة"، و"البايليك"، و"الدولة". فما هي دلالة هذه التصنيفات السياسية أولًا؟ وما هي، كذلك، دلالة تداولها في القاموس السياسي التونسي خلال الفترة العثمانية؟

1. "المخزن"

نجد، أولًا، تصنيفًا سياسيًا قديمًا - نسبيًا - يرجع إلى العهد الحفصي (1228-1574). وقد برزت ظاهرة "المخزن" للمرّة الأولى، على نحو جليّ، في العهد الموحدي (1121-1269)[59]، إذ جرى اعتماد الكلمة من طرف الفاعلين في تلك الفترة، كاستعارة للتعبير عن مركزة المداخيل الجبائية واحتكارها، ومن خلال ذلك كان تأكيد استقرار البناء السياسي ومركزته، وهي كلمة مستحدثة تقطع مع العبارات السياسية السائدة إلى حد هذا التاريخ[60]. وأغلب الظن أنها معتمدة أساسًا في القاموس السياسي إلى ذلك الوقت، وربما لهذا السبب بقي استعمالها محصورًا في مجال اللغة العربية الدارجة[61]. وواصل ابن أبي دينار صاحب **المؤنس** استعمال كلمة "المخزن" للتعبير عن البناء السياسي القائم في تونس مع الحضور العثماني إلى حدود القرن السابع عشر. وفي واقع الأمر، جرى تبنّي كلمة "المخزن" من طرف الهيئة التركية الحاكمة منذ السنوات الأولى من انتصابها في مدينة تونس[62]، ثم تكشف الكتابات التاريخية عن تطور في مؤسسات المركز السياسي بدايةً من القرن الثامن عشر، فلم تعد كلمة "المخزن" مناسبة للواقع السياسي الجديد الذي تجاوزها. ويبدأ المؤرخون والفاعلون السياسيون خلال القرن الثامن عشر بتحسس إمكان استعمال مفهوم جديد يعبّر بدقة عن الواقع السياسي المستحدث. فتمّت تجربة كلمتين: "**السلطنة**"، و"**البايليك**".

---

58 انظر على سبيل المثال: ابن أبي الضياف، ج 7 و8.

59 ظهرت الكلمة في المغرب الأقصى مع الموحدين، وانتشرت بعد ذلك في البلاد المغاربية كاملة. وبحسب عبد الله العروي "كانت الكلمة تطلق [...] على هيئة إدارية، وتراتيب اجتماعية وعلى سلوك ومراسم، أو بعبارة جامعة، كان المخزن سيفًا وقلمًا". انظر: عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ج 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992)، ص 208-209.

60 يكتب المؤرخ محمد القبلي حول كلمة "المخزن" التي يقترن ظهورها زمنيًا بحسب قوله بظهور "مجال المغرب الأقصى": "لقد أصبحت هذه التسمية بمعناها التقني الخاص أمرًا راسخًا على مستوى الكتابة ابتداء من مطلع القرن الثالث عشر للميلاد. أما على مستوى المشافهة، فمما لا شك فيه أنها قد ظهرت بنفس المعنى قبل بداية هذا القرن بطبيعة الحال. وإذا كان لهذا التقارب من معنى معقول، فالظاهر أنه قد يدل على أن هنالك ارتباطًا وثيقًا بين توحيد مجال المغرب الأقصى وتبلور الصيغة المركزية للحكم، أي في النهاية بين قيام الدولة المركزة للمجال وبروز هوية المجال نفسه". انظر: محمد القبلي، **الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط: علائق وتفاعل** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1997)، ص 75؛ وانظر أيضًا للمؤرخ نفسه:
Mohamed Kably, "A propos du makhzen des origines: cheminement fondateur et contour cérémonial," *Maghreb review: Majallat al-Maghrib*, vol. 30, no. 1 (2005), pp. 2-23.

وقد تناولت دراسات عديدة في المغرب الأقصى ظاهرة "المخزن"؛ نذكر آخر ما صدر منها كتاب محمد جادور، **مؤسسة المخزن في تاريخ المغرب** (الدار البيضاء: سلسلة أبحاث لمؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2011).

61 نلاحظ أن ابن خلدون لم يستعمل في تاريخه كلمة "المخزن"، وخيّر أن يستنبط مفهومًا جديدًا للتعبير عن هذا البناء السياسي الجديد الذي ظهر للعيان بصورة جلية خصوصًا مع الموحدين، وهو مفهوم "الدولة" (المعرّفة). وهو - في تقديري - أول من نظّر لظاهرة "الدولة" بالمعنى الحديث للكلمة (سنعود لاحقًا إلى هذا الموضوع).

62 في الواقع، ليست كلمة "المخزن" وحدها التي استقتها الهيئة الحاكمة التركية من القاموس السياسي المحلي الحفصي. بل نجد "ترسانة" كاملة من العبارات السياسية مثل "القايد"، و"الشيخ"، و"المحلة" ... إلخ. كما تبنّت أيضًا النظام الجبائي المحلي الحفصي. كل ذلك يندرج في إطار سياسة الهيئة الحاكمة التركية المحلية من أجل تحقيق استقلالية (فعلية ولارسمية) عن الباب العالي. انظر:
Abdelhamid Henia, "Fiscalités et politique fiscale dans la Régence de Tunis au début de la conquête ottomane," in: A. Témimi (éd. et présentation), *Les Provinces arabes à l'époque ottomane*, Actes du VIe Congrès du C.I.E.P.O, Cambridge, juillet 1984 (Zaghouan: Centre d'Études et de Recherches Ottomanes et Morisco-Andalouses, 1987), pp. 139-152.



2. "السلطنة"

نجد هذه الكلمة موظفة أساسًا من طرف محمد الصغير بن يوسف كما يظهر في عنوان كتابه **المشرع الملكي في سلطنة أولاد علي التركي**، الذي كتبه خلال السنوات 1760 فالكلمة مستحدثة في القاموس السياسي في البلاد التونسية خلال القرن الثامن عشر، استقاها المؤرخ من القاموس السياسي العربي المستعمل خصوصًا في منطقة الشرق الأوسط، على غرار اليمن الرسولي منذ القرن الثاني عشر ميلادي[63]. إذا كان الموحدون استنبطوا مفهوم "المخزن" للتعبير عن البناء السياسي المستحدث في عهدهم، فإن الرسوليين في اليمن وجدوا أنفسهم أيضًا أمام بناء سياسي مماثل لكنهم عبّروا عنه بكلمة "السلطنة"[64]، وكان اعتماد مفهومي "السلطنة" (من طرف الرسوليين مثلًا) و"المخزن" في المغرب الإسلامي (من طرف الموحدين)، سابقًا للجهد التنظيري الذي أنجزه ابن خلدون؛ المتمثل - كما ذكرنا من قبلُ - باستنباط كلمة "الدولة"، ولكن محمد الصغير بن يوسف في سياق بحثه عن كلمة مناسبة تعكس واقع البناء السياسي في شكله الجديد خلال القرن الثامن عشر، لم يعتمد كلمة "الدولة" لِعنونة كتابه **المشرع الملكي**، علمًا أن المؤلف يعرف جيّدًا تأليف ابن خلدون[65]، إذ فضّل كلمة "**السلطنة**"، لكن جهده التنظيري لم يلقَ، فيما يبدو، رواجًا كبيرًا[66]، فكانت الغلبة – على الظاهر - خلال القرن الثامن عشر لاستعمال الكلمة الجديدة "**البايليك**".

3. "البايليك"

أصبحت كلمة "**البايليك**" متداولة على نحو متواتر في وثائق الأرشيف التي يسهر على وضعها "الكُتّاب" أعوان الإدارة المركزية بباردو[67]. ويبرز ذلك بوضوح في الوثائق الأرشيفية التي وضعت بدايةً من منتصف القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن الموالي[68]. وقد اعتُمدت هذه الكلمة من المؤرخين منذ القرن الثامن عشر وتواصلت إلى منتصف القرن التاسع عشر: بدءًا من محمد الوزير السراج الأندلسي في مؤلفه **الحلل السندسية**، مرورًا بـحسين خوجة في **ذيل بشائر أهل الإيمان**، والوزير الكاتب حمودة بن عبد العزيز في **الكتاب الباشي**، إلى أن نصل إلى ابن أبي الضياف في **إتحاف أهل الزمان**. فكل هؤلاء المؤرخين اشتغلوا، على نحو أو آخر، بالكتابة في الإدارة المركزية بباردو. كل هؤلاء المؤرخين ثبّتوا استعمال كلمة "البايليك" وتخلوا تدريجيًا عن التصنيف السابق (أي "**المخزن**"). فتبعًا لذلك، أصبح هذا التصنيف تصنيفًا تحقيريًا[69]. أما أساس المسعى التنظيري لكلمة "**البايليك**" الذي أسس له أولًا الكُتّاب في الإدارة

---

63 Éric Vallet, *L'Arabie marchande: État et commerce sous les sultans rasūlides du Yémen (626-858/1229-1454)*, (Paris: publications de la Sorbonne, 2010).

64 من المفيد أن نذكر في هذا الصدد أن كلمة "السلطنة" كانت معتمدة عمومًا في المشرق. وكأن هناك تخصصًا بين المشرق الإسلامي ومغربه في هذا المجال: المشرق يعتمد كلمة "السلطنة"، والمغرب يعتمد كلمة "المخزن"، وذلك للتعبير - في الحالتين كلتيهما - عن بناء سياسي مركزي مستحدث، ذي نزعة ترابية/ مجالية.

65 عندما نعود إلى مؤلَّف محمد الصغير بن يوسف (**التكميل المشفي**)، نلاحظ أن المؤلف استعمل أكثر من مرة كلمة "الدولة"، انظر مثلًا: الورقة 211 وجه، والورقة 217 وجه. أشكر، في هذه المناسبة، الزميل الدكتور محمد فوزي المستغانمي الذي أمدّني بنسخة من هذا المخطوط.

66 في **الكتاب الباشي** الذي انتهى من تأليفه حمودة بن عبد العزيز سنة 1777، نجد استعمال الكلمات الثلاث: "المخزن"، و"السلطنة"، و"الدولة". انظر: حمودة بن عبد العزيز، **الالكتاب الباشي**، المكتبة الوطنية بتونس، مخطوط رقم 351.

67 لا نجد ذكرًا لكلمة "البايليك" في كامل الدفتر رقم 1 من **الأرشيف الوطني التونسي**، الذي يرجع تاريخه إلى سنة 1676. وهو أقدم دفتر جبائي بالأرشيف. حول هذا الدفتر، انظر: **كراسات الأرشيف، الدفتر الجبائي رقم 1** (تونس: منشورات الأرشيف الوطني التونسي، 2010).

68 نجد ذكرًا لكلمة "البايليك" في الدفاتر المتعلقة أساسًا بـ "أرض البايليك" (انظر الدفتر رقم 2066، في **الأرشيف الوطني التونسي**، الذي يرجع تاريخه إلى سنة 1759، وكذلك الدفتر رقم 20 الذي يرجع تاريخه إلى سنة 1834) مع العلم أن هذه الأملاك نفسها كان يطلق عليها تسمية "أرض الباي" خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر. حول هذه المسألة، انظر:
Abdelhamid Henia, *Propriété et stratégies sociales à Tunis (XVIe-XIXe siècles)*, (Tunis: la Faculté des Sciences Humaines et Sociales, 1999), pp. 136-137, 143, 202, 418.

69 أصبحت كلمة "مخزن" في التعبير العامي مقترنة بـ "الخزي" و"العار". فحافظت الذاكرة الجمعية في مدينة تونس على هذه الظاهرة من خلال المثل الشعبي الرائج إلى يومنا هذا الذي يقول: "خدمة المخزن خزاية".

المركزية، ثم روّج له (المؤرخون-الكتّاب) المذكورون، أو على الأقل أكسبوه صبغة اصطلاحية في الأوساط العالمة، فيعود أولًا إلى ما تحقق من احتكار للنفوذ لصالح مؤسسة الباي على حساب المؤسسات السياسية الأخرى المنافسة، مثل: مؤسسة الباشا ومؤسسة الداي، وذلك على يدَي الباي حسين بن علي[70]. لكن هذا البناء السياسي يعرف مرة أخرى تغييرًا جذريًا في بنيته في منتصف القرن التاسع عشر. فيقع التخلي تدريجيًا عن كلمة "**البايليك**" لتحلّ محلّها كلمة "**الدولة**".

4. "الدولة"

كانت كلمة "دولة"[71] تفيد - كما يبين ذلك ابن منظور في مؤلفه **لسان العرب** (1292م) - التداول عمومًا[72]. ففي معنى التداول في ممارسة الحكم مثلًا، نقول: دولة العباسيين أو دولة الأمويين، وهو يعني دور العباسيين أو الأمويين في ممارسة الحكم. لأول مرة في منتصف القرن التاسع عشر يجري تكريس استعمال كلمة "الدولة" (المُعرَّفة) في الكتابات التاريخية؛ وذلك في معنى ما أصبح متداولًا في تلك الفترة في البلاد الأوروبية لكلمة "Etat". ولا شك في أن هذا الاستعمال الجديد مستوحًى من كتابات ابن خلدون؛ إذ هو أول من نظّر لمفهوم "الدولة" (المُعرَّفة) بالمعنى الحديث للكلمة[73]، لكنّ هذا المفهوم بقي شبه منسيٍّ بعده، وإن اعتمده أيضًا ابن الشماع والزركشي كما يظهر ذلك في عنوانَي كتابيهما المذكورين من قبلُ، إلى أن استعادته الكتابات التاريخية التونسية في الفترة الحديثة عبر عملية إعادة اكتشاف أَثَر ابن خلدون بدايةً من القرن الثامن عشر، وتبنّت هذه الكتابات، في الوقت ذاته، كثيرًا من التصنيفات المعرفية الخلدونية التي وظفتها لتجديد المعرفة التاريخية وخلق المعنى في العديد من المجالات.

كان منطلق هذا التحول المفاهيمي تلك "الإصلاحات" السياسية التي أدت إلى الإعلان عن "عهد الأمان" سنة 1857 وبعث "دستور" (قانون الدولة) سنة 1861[74]. وفي إطار هذا السياق يتحول لفظ "البايليك" إلى مرادف لـ "الحكم المطلق"؛ وذلك بحسب الوصف للنظام السياسي الذي قدمه ابن أبي الضياف في كتابه الـ **إتحاف**[75]. وتصبح كلمة "البايليك" في الخطاب السياسي السائد آنذاك معبّرة عن تصنيف تحقيري.

هكذا إذًا، تتغير طبيعة البناء السياسي المركزي في البلاد التونسية باطّراد. وتعهدت الكتابات التاريخية هذه التحولات بإنتاج التصنيفات السياسية المناسبة وترويجها، مع إضفاء صبغة علمية عليها. وهكذا يُكَرِّس المؤرخون بعلمهم الحراك الذي يعرفه البناء السياسي المركزي التونسي خلال العهد الحديث. ومن ثمّ فإنهم يخلقون المعنى المؤسس للشرعية السياسية في المراحل المتتالية. وإلى جانب هذا الجهد التنظيري، كان المؤرخون يَبنون، أيضًا، ذاكرة تاريخية لرموز هذه الدولة في أطوارها وجميع تجلياتها[76].

---

70 M. H. Chérif, *Pouvoir et société dans la Tunisie de H'usssein Ben 'Alî (1705-1735)*, (Tunis: l'Université de Tunis, 1982-1986).

71 Rosenthal F., "*Dawla*," in: *Encyclopédie de l'Islam*, 2nd ed., t. 2 (Paris: Brill Maisonneuve et Larose, 1993), pp. 183-184.

72 جمال الدين بن منظور، **لسان العرب**، ج 5 (بيروت: دار صادر، 2000)، ص 327-328.

73 أعاد ابن خلدون استنباط مفهوم "الدولة" انطلاقًا مما عايشه في عهده من تحول في البناءات السياسية؛ سواء في بلاد المغرب أو في بلاد المشرق، ذلك أن كلمة "الدولة" (المعرّفة) نجدها مستعملة أيضًا في **لسان العرب** لابن منظور (ج 5، ص 327-328). لكننا نلاحظ أن ابن خلدون يعمّم استعمال المفهوم المستنبط، لا للفترة التي عاصرها فحسب، بل نجده يوظفه أيضًا لنعت البناءات السياسية في الفترات التاريخية القديمة (الحضارات اليونانية، والرومانية، وغيرها). انظر: ابن خلدون، ص 416 وما بعدها.

74 عبد الحميد هنية، **تونس العثمانية، بناء الدولة والمجال**، ط 2 (تونس: منشورات أوتار-تبر الزمان، 2016)، ص 197-213.
Abdelhamid Henia, *Le frère, le sujet et le citoyen. Dynamique du statut politique de l'individu en Tunisie* (Tunis: *l'Or du temps*, 2015), pp. 101-113.

75 ابن أبي الضياف، ج 1، ص 11 وما بعدها.

76 Henia, "Historiographie moderne en Tunisie," pp. 59-80.



رابعًا: المؤرخ يبني ذاكرة لرموز الدولة

يمثل بناء ذاكرة لرموز الدولة إحدى الطرق المعتمدة لتدعيم المركزة السياسية، ولم تكن الذاكرة في الكتابة التاريخية تقنية جديدة في ذلك الوقت. إنّ التاريخ والذاكرة مقترنان منذ زمن بعيد، وذلك وفق النموذج العربي الإسلامي الذي أسسته أعمال مشهورة، مثل كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادي[77]. وهو تاريخ يخدم النخب الدينية وضبْط هوية السلالات. لكن الجديد في العهد الحديث هو أن الذاكرة أصبحت توظف أيضًا لبناء الدولة بالمعنى الحديث للكلمة ومؤسساتها، وهو أمر يشير في حدّ ذاته إلى ولادة نموذج جديد في الكتابة التاريخية. إذ اعتنى مؤرخو الفترة العثمانية ببناء ذاكرة المجال (**إفريقية**)، أي مجال الدولة، وذاكرة مؤسسة الباي الصاعدة، وذاكرة الحكم العائلي (المرادي ثم الحسيني) الذي أمّن احتكار النفوذ المركزي لصالح سلالة عائلية معيّنة طيلة العهد العثماني في البلاد التونسية وبعده.

1. ذاكرة المجال

كان هاجس بناء المجال حاضرًا بقوة في المشاريع السياسية لدى الحكام الأتراك والنخب الحضرية منذ بداية الحضور العثماني في تونس سنة 1574، لكن هذا المجال بقي مدةً طويلة ضبابيًا وغير واضح بالنسبة إلى النخب الحضرية، وكذلك بالنسبة إلى الحكام الأتراك الذين بدؤوا يستقلون شيئًا فشيئًا (فعليًا وليس رسميًا) عن الباب العالي منذ السنوات العشر الأولى بعد مغادرة سنان باشا تونس إلى إسطنبول[78]. وجاءت الكتابات التاريخية عاكسة بوضوح هذا الهاجس، فأنجزوا ذاكرة تاريخية تكرس مختلف التوجهات السياسية في هذا المجال. ويُعدّ ابن أبي دينار مؤسسًا لهذا الاتجاه الجديد في الكتابة التاريخية الموظفة على نحو مكثّف للذاكرة التاريخية. وأغلب الكتابات التاريخية التي جاءت بعده واصلت النهج نفسه تقريبًا.

سخّر ابن أبي دينار تاريخه **المؤنس** لبناء ذاكرة لمجال الدولة الترابية الصاعدة الذي يُنعت في عهده بـ "إفريقية". فالهاجس الرئيس عند ابن أبي دينار في هذا الكتاب ليس تعاقب الدول التي حكمت المنطقة، بل بناء ذاكرة لمجال إفريقية على الصورة التي هي عليها في النصف الثاني من القرن السابع عشر. فهو لا يكتب تاريخ إفريقية كما كانت عبر التاريخ، وإنما بنى تاريخًا لإفريقية التي يعيشها في حاضره. إذ عرَّفها في كتابه على النحو الآتي: "إفريقية من بلاد المغرب، وعند أهل العلم إن أطلق اسم إفريقية فإنما يعنون به بلد القيروان وأما أهل السير فيجعلونه إقليمًا مستقلًا وله حدود ولهم اختلاف فيه. وإفريقية أوسط بلاد المغرب وخير الأمور أوسطها. وقيل إنما سميت بإفريقية لأنها فرقت بين المشرق والمغرب ولا يفرق بين الاثنين إلا أحسنها [...] قلت في زماننا هذا لا يعبر بإفريقية إلّا من واد الطين إلى بلد باجة"[79].

فهو يسقط مجال "**إفريقية**" (أي مجال الدولة) في حاضره على الماضي مهما تغير. وفي الأحوال كلّها، لا علاقة لهذا المجال بما كان عليه في الماضي. ومن المعروف أن "**إفريقية**" ("**أفريكا**" في العهدين الروماني والبيزنطي) عرفت "تموجًا" مطردًا في مساحتها؛ وذلك بحسب الفترات؛ من برقة شرقًا إلى طنجة والأندلس غربًا.

77 أبو بكر أحمد الخطيب البغدادي، **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها**، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001).

78 هنية، تونس العثمانية، ص 95-128؛ فاطمة بن سليمان، "مجال خمير والسلطة المركزية بتونس في القرن التاسع عشر: من التخوم إلى الحدود ومن المخزن إلى الدولة"، **روافد**، العدد 5 (1999-2000)، ص 7-42.

79 ابن أبي دينار، **المؤنس**، ص 19-20.

ومن المفيد أن نلاحظ أيضًا، أن ابن أبي دينار لم يتوقف بهذه الذاكرة التاريخية عند بداية الإسلام، كما هو معمول به في كثير من الكتابات التاريخية السابقة وحتى اللاحقة[80]، وإنما رجع بها إلى أبعد الحدود عندما أشار إلى أسطورة تأسيس "قرطاجنة" البونية على يد ديدون Didon، أو إلى ذكر غزوات حنبعل القرطاجي ضد روما، معتمدًا في ذلك على "تواريخ النصارى"[81] وهم أدرى بهذه الأحداث بحسب قوله. فليس الإسلام في حد ذاته هاجسه، وإنما ذاكرة مجال الدولة قبل كل شيء، وإن تخطت التحقيب الإسلامي. بهذا تتخطى الكتابة التاريخية عند ابن أبي دينار المقدس، لتتميز بنزعة "علمانية" واضحة[82].

ويعدّ التأريخ للمجال من طرف ابن أبي دينار من أبرز علامات التجديد أيضًا في الإستغرافيا التاريخية في ذلك الوقت. فابن خلدون لم يتقيد بمجال معيّن في كتابته التاريخية ولا الشماع ولا الزركشي من بعده ممّن كانوا يكتبون في عهد الدولة الحفصية[83]؛ ذلك أن الهاجس المجالي مفقود أيضًا لدى الحكام الحفصيين كما ذكرنا سابقًا؛ فكأن هناك انسجامًا بين الهواجس السياسية الجديدة وبناء المعرفة التاريخية.

أما على مستوى تسمية المجال، فقد اتخذ الحكام الأتراك منذ البداية تسمية جديدة هي "إيالة تونس"، لنعت المجال التابع لمدينة تونس، معوضين بذلك كلمة "إفريقية" التي كانت تُعتمد في العهد الحفصي وقبله. لكن المنحى الاستقلالي الذي سلكه الأتراك بمساندة من الأهالي الحضر، أدى إلى إعادة إحياء تسمية "إفريقية" الحفصية، إلى جانب إحياء مؤسسات حفصية أخرى على غرار "المخزن"، و"المحلة"، و"القايد"، وكذلك ضرائب ترجع إلى العهد نفسه كما بينّا ذلك من قبلُ[84]، ما يدل على أن هناك إرادة واضحة لإعادة بناء المركزة السياسية بالرموز الحفصية، مع شيء من الاستقلالية عن الباب العالي. وكان كتاب **المؤنس** يرشح بالإيحاءات التي تعيد ذاكرة العهد الحفصي في فترات الأوج، خصوصًا عندما يذكّر ابن أبي دينار من حين إلى آخر بعهد السلطان أبي عمرو عثمان، وهو الذي يمثل في الذاكرة الجمعية آنذاك أوج الدولة الحفصية[85].

2. ذاكرة مؤسسة الباي

إن تاريخ الذاكرة الذي صاغه ابن أبي دينار والمؤرخون الذين اقتفوا أثره من بعده لا يخص المجال فحسب، بل يشمل أيضًا كل ما من شأنه أن يساهم في تدعيم بناء الدولة ومركزتها السياسية؛ من ذلك بناء ذاكرة لمؤسسة الباي في العهد المرادي (1628-1702) ثم في العهد الحسيني (بداية من عام 1705).

---

80 لم يتخطَّ محمد بن محمد الوزير السراج الأندلسي في تاريخه **الحلل السندسية** بداية الإسلام، مع أنه كان يكتب خمسين سنة بعد إنهاء ابن أبي دينار لكتاب **المؤنس،** ونجد التمشي نفسه في المغرب الأقصى عند المؤرخين إلى بداية القرن العشرين. فالمؤرخ أحمد بن خالد الناصري (1835-1897) - على سبيل المثال - كتب تاريخ المغرب الأقصى من دخول الإسلام إلى نهاية القرن التاسع عشر. انظر: أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، ط 1 (القاهرة: بولاق، 1894)، (4 أجزاء)/ ط 2 (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954)، (9 أجزاء).

81 ابن أبي دينار، **المؤنس**، ص 21.

82 لم يكن ابن أبي دينار أول من تخطى التحقيب الإسلامي من خلال الرجوع إلى الفترة السابقة عن بداية الإسلام. فابن خلدون قبله فعل ذلك في إطار كتابة تاريخ كوني-عالمي؛ نجده يرجع أيضًا إلى "اليونانيين" و"اللاطينيين" وغيرهم من الشعوب والحضارات التي شاهدها العالم قبل ظهور الإسلام. انظر: ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ص 416 وما بعدها. لكن لا أظن أن ابن أبي دينار قد اطلع على تاريخ ابن خلدون. فالمعروف أن أول نسخة من هذا التاريخ كانت قد ظهرت في البلاد التونسية في بداية القرن الثامن عشر؛ أي في عهد الباي حسين بن علي (1705-1735). انظر في هذا الصدد:

Valensi, p. 283 et suiv.

تبيّن لوسات فلانسي في هذا الكتاب كيفية استنساخ تاريخ ابن خلدون في تونس بطلب من الباي حسين بن علي، ما يدل على الأهمية التي أصبح يحظى بها علم التاريخ عمومًا، وتاريخ ابن خلدون خصوصًا.

83 ابن خلدون؛ ابن الشماع؛ الزركشي.

84 بن يوسف، **التكميل المشفي**، ورقة 211 وجه، ورقة 217 وجه.

85 ابن أبي دينار، **المؤنس**، ص 170.

تبين الأحداث خلال القرن السابع عشر أنّ ظهور مؤسسة الباي مع المراديين كان على نحو تدريجي[86]، وكان نتاجًا لعمليّة بناء تضافرت فيها جهود عناصر فاعلة متعدّدة الأطراف لا يشكّل المراديون في ذلك سوى أحد أطرافها. وكان دور المؤرخين مهمًّا في عملية البناء هذه، وذلك بصياغة ذاكرة ترسّخها. فما هي المعطيات التاريخية التي كانت وراء بناء مؤسسة الباي؟

منذ العشرية الثانية من القرن السابع عشر، تذكر المصادر رمضان باي (ت. 1613) الذي اختص بقيادة المحلة التي تجوب البلاد صيفًا نحو الشمال، وشتاءً نحو الوسط والجنوب، من أجل جمع الضرائب. ثم خلفه في مهمة قيادة المحلة أحد مماليكه مراد كورسو باي (ت. 1631)، وهو مؤسس العائلة المرادية، وانحصرت مهمة قيادة المحلة بعده في سلالته، وشيئًا فشيئًا أصبح قائد المحلة يتقاسم النفوذ في الإيالة التونسية مع الداي، فكان الباي يدير قضايا دواخل البلاد، وكانت المدن التي تتركّز فيها حاميات عسكرية ومؤسسة الديوان من اختصاص الداي، ثمّ تقلص بعد ذلك مجال نفوذ الداي واقتصر على مدينة تونس، ويعزى التفوّق التدريجي لنفوذ قائد المحلة (الذي أصبح يختص بلقب الباي)، إلى ما كان يُؤمّنه للفئة الحاكمة من موارد مادية داخلية (ربوع جبائية وعقارية)، قصد تصديرها إلى الخارج عن طريق الشركات التجارية الأوروبية؛ أي إلى ما كان يؤمّنه من إمكانات التكيّف مع المعطيات العالمية والمحلية. استطاع المراديون، فعلًا، أن يسيطروا على دواخل البلاد وأن يخضعوا القبائل الطرفية المحاربة والقوية، وأن يؤمّنوا بذلك موارد مادية مهمة تعوض النقص الحاصل من تراجع موارد التجارة الصحراوية وتغني عن التبعية للموارد المتأتية من نشاط القرصنة.

وشيئًا فشيئًا، تتحول كلمة "الباي" التي أصبح ينفرد بها قائد المحلة من "تكبرة لمن ينادى بها" فحسب، إلى كلمة تنعت مؤسسة سياسية قائمة بذاتها. وجاءت الكتابة التاريخية لتكرس بدورها عملية البناء هذه؛ من خلال صياغة ذاكرة تبرر صعود مؤسسة الباي. وكانت البوادر الأولى لبناء هذه الذاكرة مع تاريخ **المؤنس** لابن أبي دينار؛ وذلك عندما كانت المنافسة على أشدها بين مؤسسة الباي ومؤسستَي الديوان والداي. وكان ابن أبي دينار يدافع بكل ما أُوتي من قوة عن البايات المراديين، إذ كان يتردد على بلاطهم ويمدحهم بشعره[87].

ولم تحسم المنافسة نهائيًا لصالح مؤسسة الباي إلا في بداية القرن الثامن عشر مع إرساء حكم الباي حسين بن علي. دأب المؤرخون خلال القرن الثامن عشر وخصوصًا خلال القرن التاسع عشر، وعلى رأسهم ابن أبي الضياف، في ترسيخ شرعية مؤسسة الباي؛ وذلك بإسناد تأسيسها إلى سنان باشا سنة 1574 قبل مغادرته تونس إلى إسطنبول. وهو تحريف صارخ للواقع التاريخي. وتُعدّ رمزية تاريخ 1574 أساسًا لتبرير شرعية أي مؤسسة من مؤسسات النفوذ التركي في البلاد التونسية عمومًا. نفهم، إذًا، أنّ بناء الذاكرة لمؤسسة الباي متعلق بإكسابها المرجعية الضرورية. هكذا تكون الذاكرة التي بنتها الإستغرافيا التونسية لمؤسسة الباي غير مختلفة في بنيتها مقارنةً بأي ذاكرة تاريخية أخرى؛ فهي أيضًا تحريفية، وانتقائية، وتبريرية.

3. ذاكرة الحكم العائلي

من أجل تدعيم المركزة السياسية وتحقيق الاحتكار لممارسة النفوذ كان على الفاعلين السياسيين عدم الاكتفاء بتدعيم نفوذ مؤسسة الباي على حساب المؤسسات السياسية الأخرى المنافسة لها مثل مؤسسات "الباشا"، و"الديوان"، و"الداي"، بل وجب كذلك تدعيم

86 لم تكن كلمة "باي" في البداية سوى "تكبرة لمن ينادى بها" بحسب تعبير ابن أبي دينار (انظر: **المؤنس**، ص 200). كان الأتراك ذوو المكانة المرموقة يُنادَون بها في بدايات القرن السابع عشر. من ذلك نجد خبرًا مفاده أنّ عثمان داي (1598-1610) قتل محمد باي، ابن الباشا حسين، رايس البحر. وموجبه بحسب ما أورده محمد بن محمد الوزير السراج الأندلسي "أنّ عثمان داي بلغه أنّ محمد باي المذكور له إرب في مرتبته". ويضيف المؤرخ نفسه: "وكان عمر محمد باي المذكور ثماني وعشرين سنة. وكان له ذكر في آذان النصارى عظيم أهلكهم رعبًا، ورزق الظفر في البحر أينما توجّه". انظر: الوزير السراج الأندلسي، ج 2، ص 349.

87 Abdesselem, pp. 157-171.

فكرة تحقيق احتكار النفوذ السياسي وحصره في سلالة الباي الحاكم. فبرزت البوادر الأولى للحكم العائلي مع المراديين (1628-1702). أما الانطلاقة الحقيقية لبناء ذاكرة للحكم العائلي فكانت، أساسًا، مع بداية عهد حسين بن علي، وبالخصوص عندما وصل أبناؤه إلى الحكم بداية من عام 1756.

لم تكن تجربة الحكم العائلي جديدة في البلاد التونسية. كانت القاعدة في ممارسة النفوذ خلال العهد الحفصي. ورأينا أن ابن أبي دينار كان يشيد، في أكثر من موضع في كتابه **المؤنس**، بالحكم الحفصي، وخاصة بحكم السلطان أبي عمرو عثمان الذي يمثل عهده في الذاكرة الجمعية أوج الدولة الحفصية. وجاء تاريخ ابن أبي دينار ليثبت هذه الذاكرة. فإلى جانب إرادة إحياء المؤسسات السياسية الحفصية، كان الاتجاه العام لدى الفاعلين السياسيين هو ترسيخ فكرة الحكم العائلي على المنوال الحفصي؛ قصد تحقيق احتكار ممارسة النفوذ لصالح مؤسسة الباي، ما يساعد أكثر فأكثر على تدعيم المركزة السياسية التي تُعد حينها القيمة السياسية الأولى. لم تنجح تجربة الحكم العائلي على نحو كامل مع المراديين، وأعيد إحياؤها مع بدايات حكم الباي حسين بن علي الذي قرر أن يعيّن ابنه محمد الرشيد باي الأمحال ووليًا للعهد، مزيحًا من هذه الرتبة ابن أخيه عليًا الذي طلب له تعويضًا لما فقد لقب الباشا. وعمل المؤرخون، وأخص بالذكر منهم محمد سعادة الذي عنون كتابه **قرة العين بنشر فضايل الملك حسين الممجّد ونجله الأمير ابن الأمير الباي سيّدي محمّد**، بطريقة تضفي شرعية على التوجه نحو إرساء نظام حكم عائلي.

لكن الحكم العائلي الحسيني لم يبدأ التحقق فعليًا إلّا مع وصول ابنَي حسين بن علي إلى الحكم سنة 1756، أي بعد الانتصار الذي تحقق لهما على مغتصب حكم أبيهما، أي علي باشا (1735-1756)، بمساعدة عسكر الجزائر. وتجند المؤرخون الذين كتبوا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر لبناء ذاكرة تاريخية تدعم الحكم العائلي الحسيني، وتفرض في المقابل خطابًا منددًا بعهد علي باشا، وتعتيمًا يكاد يكون كليًا بشأن الأخبار التي تتعلق به. فلا نكاد نجد في كتابات هؤلاء المؤرخين سوى المعلومات التي تشين سمعة علي باشا وأتباعه، وتبرّر ساحة أبناء حسين بن علي. ولا نجد مصدرًا واحدًا وُضع في عهد علي باشا، فما كتب جميعه عنه كان في ظل الحكم الحسيني. وهي طريقة غير مباشرة لتغييب صورة علي باشا من المشهد السياسي، ما يوهم بفكرة تواصل الحكم في سلالة حسين بن علي.

في السياق نفسه، نجد أنّ محمد الصغير بن يوسف، الذي أنهى تأليفه **المشرع الملكي في سلطنة أولاد علي التركي**، خلال الستينيات من القرن الثامن عشر، يؤكد من خلال صياغة عنوان كتابه أحقية أبناء حسين بن علي في ممارسة الحكم، مساهمًا بذلك في تكريس الحكم العائلي في سلالة الباي حسين بن علي. ونفهم أهمية ذلك، خصوصًا إذا عرفنا أن المعارضة لحكم أبناء حسين بن علي قد اشتدت أكثر بعد وفاة الباي محمد الرشيد بن حسين بن علي سنة 1759[88]. ومن تبعات ذلك أيضًا الانتفاضة التي قادها حفيد علي باشا (إسماعيل بن يونس) بجبل وسلات في الشمال الغربي لمدينة القيروان خلال الفترة 1759-1762؛ قصد استرجاع الحكم لصالح سلالة جدّه. نفهم الرهانات التي نسجت حول رواية تاريخ هذا الحدث لتدعيم الحكم العائلي الحسيني وتبريره. وفي هذا الإطار نستحضر الذاكرة التاريخية التي صاغها هؤلاء المؤرخون حول هذه الانتفاضة، فهي تكشف لنا عن الدور المهمّ الذي قاموا به لتدعيم الحكم العائلي الحسيني على

---

88 نجد في وثيقة سجنية عددًا من المساجين بتهمة عدائهم للسلطة. انظر: **الأرشيف الوطني التونسي**، "وثيقة سجنية"، دفتر رقم 83، تشرين الأول/ أكتوبر 1762، ص 117-129. حول هذه الوثيقة ونتائج البحث فيها، انظر:
Abdelhamid Henia, "Prisons et prisonniers à Tunis vers 1762: Système répressif et inégalités sociales," in: *Les provinces arabes et leurs sources documentaires à l'époque ottomane*, actes du 7ème Symposium du Comité International d'Études Pré-ottomanes et Ottomanes (C.I.E.P.O.), Tunis, 13-18/9/1982, 10ème année, no. 31-32 (Tunis: centre d'étude et de recherches sur les provinces arabes à l'époque ottomane, 1984), pp. 223-252.

نحو غير مباشر. وبمثل هذه الكتابات التاريخية، مع إجراءات سياسية أخرى، استطاع الحسينيون أن يثبتوا حكمهم العائلي الذي تواصل إلى سنة 1957.

جاءت انتفاضة جبل وسلات بوصفها تتويجًا للاضطرابات السياسية المتتالية التي ميّزت السنوات الأولى بعد وصول أبناء حسين بن علي إلى الحكم سنة 1756. لم تكن الطريقة التي استرجع بها أبناء حسين بن علي الحكم "مشرّفة" لهم. فقد كان ذلك مقابل الغنائم الكبرى التي حصل عليها الجيش التركي الجزائري من الأهالي، بعد أن استباحوا مدينة تونس، فكان الثمن باهظًا. ومضت سنوات قبل أن يستتب الأمن. وتشير الوثائق إلى أن هناك محاولات قتل عديدة استهدفت محمد باي وعلي باي في تشرين الأول/ أكتوبر 1756، ونيسان/ أبريل وحزيران/ يونيو وتموز/ يوليو 1757، وشباط/ فبراير 1759[89]. ولا يمكن فهم مثل هذه المحاولات المتتالية إلا في مناخ أصبحت فيه الدولة الحسينية ضعيفة وذات هيبة متدنية، فأطلق علي باي سنة 1762 حملة قمعية واسعة النطاق استهدفت، أساسًا، جبل وسلات، ثم بدرجة أقل جبل عمدون شمال البلاد التونسية ومناطق أخرى. كما اتخذ علي باي قرار إخلاء جبل وسلات من سكانه في السنة نفسها. وعلى الرغم من ضخامة الكارثة الإنسانية التي نتجت من عملية الإخلاء، فقد وقع التعتيم على فظاعتها ووطأتها على الأهالي من المؤرخين الذين ساهم كلٌّ منهم بطريقته في بناء ذاكرة تاريخية عملت على تبريرها.

فالصغير بن يوسف الذي يكتب مباشرة بعد وقوع الحدث، قدّم الإجراء على أنه نتيجة لمعارضة الجبل الدائمة للسلطة المركزية، وأن الجبل يشكّل قوة عسكرية ضاربة لا مثيل لها، وأنه يمثل مركز ثقل الحياة السياسية في البلاد، ويجعل من الجبل موطن قبائل محاربة، مع أن المجموعات التي تقطن الجبل بمنزلة مجموعات قروية كبرى، إن لم نقل إنها تشمل أيضًا مجموعات حضرية بالمعنى التامّ للكلمة[90]. يريد الصغير بن يوسف، بمثل هذه القراءة لأحداث جبل وسلات، أن يؤجّج النعرة القبليّة المتأصلة لدى قرّائه الحضريين، وأن يضخم قوّة جبل وسلات العسكرية والإستراتيجية حتى يبين مناعته، فيكون الإجراء الذي اتخذه علي باي ضد أهالي جبل وسلات انتصارًا عظيمًا على أكبر عدو اعترضه.

أما حمودة بن عبد العزيز فيقدم قراءة مختلفة لهذا الحدث في **الكتاب الباشي** (سنة 1776)؛ إذ يرى أنّ الجبل "نافق" (أي انتفض ضد الدولة)، وعندما أدركه الفشل بعد هروب إسماعيل بن يونس نزل منه "الوسلاتية"[91] إلى السهل عن طواعية وبمحض إرادتهم؛ فما كان من علي باي إلّا أن قرر عدم عودة الوسلاتية إلى جبلهم. وبقي الجبل خاليًا. الواضح، إذًا، أن هنالك إرادة لبناء ذاكرة متعددة لتبرير الحدث الذي بدا هو الآخر متعددًا[92]، وجاءت الذاكرة في الحالتين كلتيهما بوصفها عملية انتقاء وتحريف لغاية التبرير.

ومن خلال بناء هذه الذاكرة نلمس إرادة واضحة لدى هؤلاء المؤرخين المذكورين لتدعيم الحكم العائلي الحسيني. ويبرز ذلك، خصوصًا، عند ابن أبي الضياف أثناء تناوله الظروف التي اعتلى فيها حسين بن على الحكم سنة 1705، وهي فترة تأسيسية للحكم

---

89 Eugène Plantet, *Correspondance des Beys de Tunis et des consuls de France avec la cour (1577-1830)*, vol. 2 (Paris: 1893-1899), pp. 522, 536, 538, 557, 561-562; Ben Youssef, p. 408.

90 توحي الشواهد الأثرية التي نجدها اليوم على عين المكان بأنّ المنطقة كانت تعرف حياة حضرية عريقة؛ فالجبل لا يختلف كثيرًا في نمط عيشه واقتصاده عن منطقة "الساحل" التونسي في الوسط الشرقي.

91 أي سكان جبل وسلات.

92 هذه الوضعية تذكّرنا بذلك النقاش الحاد بين من ينفي وجود الحدث في حد ذاته (أي بشكله الصافي) مثل هيدن وايت Hayden White لأنه دائمًا رهين الطريقة التي يُؤوّل بها، فهو رواية fixion لا أكثر، وبين من يرى عكس ذلك، مثل كارلو كنزبور Carlo Ginzburg. انظر:
Carlo Ginzburg, *Le fil et les traces: vrai faux fictif*, M. Rueff (trad.), (Lagrasse: Verdier, 2010), (*Il filo e le tracce. Vero falso finto,* Milano: Feltrinelli, 2006); Carlo Ginzburg, *Rapports de force: Histoire, rhétorique, preuve,* Hautes études Jean-Pierre Bardos (trad.), (Paris: Gallimard/ Seuil, 2003), (Hanover :History, Rhetoric & Proof, 1999); Françoise Lavocat, *Fait et fiction*, Poétique (Paris: Seuil, 2016); Hayden White, "Poétiques de l'histoire," *Labyrinthe,* vol. 2, no. 33 (2009); Hayden White, "Patates chaudes," *Labyrinthe,* vol. 2, no. 33 (2009).

العائلي الحسيني؛ لذلك فإنّ لها رمزية ذات دلالة كبرى على تدعيم نفوذ الحكم الحسيني. وفي الحقيقة، تعسر قراءة أحداث هذه الفترة الدقيقة من عهد الدولة الحسينية. فالمصادر التي وصلت إلينا بخصوصها صيغت جلها في ظل الدولة الحسينية؛ منها ما هو معاصر للأحداث، نحو كتاب الوزير السراج **الحلل السندسية في الأخبار التونسية** الذي ألفه في الفترة 1725-1735، ومنها ما لم يعاصرها. فابن أبي الضياف، مثلًا، يروي أحداث وصول حسين بن علي إلى الحكم، إذ كان يكتب الـ **إتحاف** خلال الستينيات من القرن التاسع عشر.

كيف تعاملت هذه المصادر مع أحداث وصول حسين بن علي إلى الحكم؟ لم تكن أهدافها بالوتيرة نفسها، بل كانت تتطور مع تطور الظروف التي تحياها الفئة التي ربطت مصلحتها بالنظام الذي يمثله الحكم العائلي الحسيني. فالذاكرة التي يرويها الوزير السراج حول أحداث وصول حسين بن علي إلى الحكم لم تكن مطابقة تمامًا للذاكرة التي يرويها ابن أبي الضياف، ويؤكد ابن أبي الضياف أنه "**وقع اتفاق الملأ على ولايته** [أي حسين بن علي]**، وأعين عليها، إذ لم يطلبها** [...] **ولا سفك لغرضه دماء المسلمين في طلبها**"[93]. ويؤكد ابن أبي الضياف الطابع الأهلي للحكم العائلي الحسيني منذ الفترة التأسيسية، ويحاول أن يبرز حسين بن علي أنه "من أبناء البلاد"[94]، بينما تنسبه المصادر في بداية القرن الثامن عشر إلى الأتراك، ولا نرى أن حسين بن علي ينسب نفسه إلى غير الأتراك، بل إنه كان يلقب نفسه "التركي"، علمًا أنّ الانتساب إلى الأتراك بقي إلى فترة متأخرة مؤسسًا للنفوذ ومشرعًا له. وعلى الرغم من ذلك، فإن أحمد بن أبي الضياف يؤكد أن حسين بن علي يقوم في نفوذه على العنصر الأهلي فحسب، وهو الذي قاد المقاومة سنة 1705 لصد هجوم عسكر أتراك الجزائر على مدينة تونس بإعانة أهالي المدينة، وكأن العناصر التركية لم تشارك البتة في هذه المقاومة. والمرجّح أن ابن أبي الضياف يسقط حاضره في قراءته للماضي، أو أنّ الذاكرة التي يبنيها كانت مشحونة بأحداث حاضره، ومتأثرة بها، فجاءت تحريفية.

ولعل الباعث على ذلك التحريف قضية كانت قائمة لما كان أحمد بن أبي الضياف بصدد التأليف حول موضوع استقلالية الإيالة التونسية عن الباب العالي التي أصبحت مهددة؛ بعد أن أعادت الدولة العثمانية سيطرتها على إيالة طرابلس، وأزاحت العائلة القرمانلية نهائيًا من الحكم سنة 1835. وكان حكم هذه العائلة معاصرًا تقريبًا للحكم العائلي الحسيني في تونس. وبناء على ما سبق، نرى أنّ سبب بناء ذاكرة تاريخية تؤكد الطابع الأهلي للحكم العائلي الحسيني إنما هو بناء الخطاب الذي تبرر به الهيئة الحاكمة استقلاليّة الحكم العائلي الحسيني عن الباب العالي. وفي السياق نفسه، نفهم سبب تأكيد ابن أبي الضياف في عنوان كتابه "ملوك تونس"؛ ذلك أنّ كلمة "ملوك" توحي، ولو على نحو غير مباشر (وخصوصًا عندما تكون في الجمع)، بفكرة الحكم الوراثي الذي يرجع إلى أمد طويل.

ساهمت الكتابات التاريخية، إذًا، في تحقيق أمرين أساسيَين دعمَا أسس الدولة الحديثة الترابية. أوّلهما تحقيق احتكار النفوذ نهائيًا لصالح مؤسسة الباي على حساب المؤسسات التركية الأخرى. وثانيهما إرساء أسسٍ لحكم عائلي حسيني من شأنه أن يدعم أكثر فأكثر احتكار ممارسة النفوذ ومركزته. ولا ننسى أن احتكار النفوذ ومركزته يشكّلان في تلك الفترة الأدوات الأساسية لترسيخ الدولة الترابية الحديثة[95]، وكل ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كانت الدولة تشكّل فعلًا، في ذلك الوقت، مشروعًا مجتمعيًا بأتم معنى الكلمة.

93 ابن أبي الضياف، ج 2، ص 107.

94 المرجع نفسه.

95 لكنه أمر لم تختص به الدولة في البلاد التونسية. نجد التمشي نفسه والظاهرة نفسها في بلدان أخرى من العالم خلال تلك الفترة. نذكر على سبيل المثال، بناء الدولة الحديثة في فرنسا في عهد لويس الرابع عشر (ملك الشمس) في النصف الثاني من القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر.



خامسًا: التجارب الإستغرافية ومأسسة علم التاريخ

كانت الكتابة التاريخية منذ العهود الإسلامية الأولى عبارة عن علم مساعد للفقه والحديث والشرف. وتجسّم ذلك في أنماط أدبية مثل علم الطبقات (طبقات العلماء والأنساب)[96]. والسؤال هو: كيف تخلصت المعرفة التاريخية في البلاد التونسية من هذا العبء؟ وكيف استقلت عن التبعية للعلوم الدينية (الفقه والحديث)؟ وإلى أي حدّ تخلّت عن المقدس، وتحققت "علمنتها"؟

1. ابتعاد التاريخ عن العلوم الدينية ليصبح "علم الدولة"

ظهرت البوادر الأولى لابتعاد التاريخ عن العلوم الدينية قبل الفترة التي تعنينا في هذه الدراسة، إذ ظهر ذلك مثلًا مع التاريخ الذي وضعه ابن خلدون في النصف الثاني من القرن الرابع عشر. وابتداءً من القرن السابع عشر، نلمس مع كتاب **المؤنس**، لابن أبي دينار، تطورًا أكبر في هذا الاتجاه، وقد رأينا أنه لا يتقيد بالتحقيب الإسلامي، على عادة أغلب الكتابات التاريخية السابقة في العالم الإسلامي، بل إنه يخترقه ليصل إلى فترات قديمة قبل الإسلام. فهو لم يربط ذاكرة إفريقية التاريخية بالعهد الإسلامي فقط، بل رجع بها إلى العهد القرطاجي. فَعِلم التاريخ عند ابن أبي دينار، وكذلك عند المؤرخين الذين جاؤوا من بعده واقتفوا منهجه، لا يخدم المقدس في الدرجة الأولى بقدر ما يخدم الدولة في كلّ تجليتها، وهنا يكمن التدرج نحو علمنة المعرفة التاريخية. لكن هذه العلمنة لا تعني أنها انفصلت كليًا عن القدسي. فلم يقع، مثلًا التخلي عن ذكر العلماء ورجالات التصوف الديني، إلّا أنّ ذكرهم أصبح يوظَّف لإبراز صلاح الحاكم، ولتلميع صورته وإضفاء شرعية على حكمه؛ بحيث يمكن القول إن المعادلة انقلبت تمامًا. فبعد أن كان التاريخ يُوظّف لخدمة القدسي، أصبحت الكتابات التاريخية توظِّف القدسي لخدمة الدولة؛ وهي أبرز علامة على أن التاريخ أصبح علمًا يخدم الدولة.

2. الواقعية في الكتابة التاريخية

نلمس كذلك أسلوبًا جديدًا في الكتابة التاريخية، خصوصًا بداية من القرن السابع عشر. أصبحت هذه الكتابة تتجه أكثر فأكثر نحو الواقعية في صياغة المواضيع. ويُعدّ المؤرخ ابن أبي دينار ومحمد الصغير بن يوسف الباجي خاصةً رائدين في هذا المجال، وقد رأينا تأسيس ابن أبي دينار لأسلوب جديد في تناول المواضيع التي لها اتصال وثيق بالدولة وممارسة النفوذ. ونسج على منواله أغلب الذين كتبوا من بعده تاريخًا يهتم بالمركز السياسي. ونلاحظ لدى المؤرخ محمد الصغير بن يوسف أيضًا، إرادة واضحة للانعتاق من الأسلوب السائد في الكتابة التاريخية إلى حد ذلك التاريخ، خصوصًا فيما يتعلق بالابتعاد عن الجوانب الدينية والقدسية وحتى السياسية أحيانًا، فنراه يتجه أكثر فأكثر إلى معاينة المظاهر المادية بواقعية لا مثيل لها قبل الفترة التي كان يكتب فيها، ويظهر ذلك في الأرقام الدقيقة التي يعطيها في مؤلفه **المشرع الملكي** حول الأسعار ومظاهر أخرى لها علاقة بمعيشة الناس العادية. ويظهر ذلك أيضًا في الوصف الدقيق الذي يقدمه حول انتصاب "سوق بوسديرة" السنوية غربي مدينة باجة في شمال البلاد التونسية[97]، أو عند وصفه لجبل وسلات قبل إخلائه من السكان سنة 1762[98]. ونجد التوجه نفسه لدى المؤرخين الذين جاؤوا بعد الصغير بن يوسف، وإن كانوا يعتمدون أسلوبًا مختلفًا، نسبيًا، عن أسلوبه. ونذكر من بينهم حمودة بن عبد العزيز صاحب **الكتاب الباشي** الذي يصف فيه بدقة ما جدّ في عهده من تغييرات في الواقع المادي في المدن والأرياف على حد سواء[99]. ونجد في كثير من مواضع الـ **إتحاف** لابن أبي الضياف وصفًا دقيقًا للحياة اليومية؛ سواء كان ذلك في المدينة أو في الريف.

---

96 Abdelahad Sebti, "Tradition culturelle et genres historiographiques," in: El Moudden & Henia & Ben Hadda (coord.), *Ecriture de l'Histoire du Maghreb,* pp. 29-31.

97 محمد الصغير بن يوسف، **المشرع الملكي في سلطنة أولاد علي التركي**، المكتبة الوطنية بتونس، مخطوط، رقم 3537، ص 9-11.

98 المرجع نفسه.

99 بن عبد العزيز.

وتتبين أيضًا هذه الواقعية في اللغة المعتمدة من طرف هؤلاء المؤرخين، فقد كتب ابن أبي دينار تاريخه بلغة اعتُبرت من طرف أحد معاصريه، محمد سعادة (1677-1757)، أقرب إلى العامية؛ إذ قال فيه متهكمًا: "ما أتى به الأديب في زمانه أبو دينار مما لا يساوي درهمًا فضلًا عن دينار فإنه ساق وقائع من تقدّم في تاريخه مساق كلام العامة في المحاورة وما حلّاه بأدب يستملح ولا نادرة، وفي الحقيقة هو معذور بعاميته مشتغل بحرفته وصناعته وقد أوهنني الدهر بكلكاله وقابلني منه ببلباله ورمقني من العيش ببلالة علمت أني لست من قبيله وآله ولا ممّن في العماية عن الهوى كابن كلاله حتى أحظى منه بنواله أو يسمح لي مع إعراضه بوصاله وحملني الفكر الفاتر على تأليف هذه الرسالة"[100].

وكتب الصغير بن يوسف **المشرع الملكي** بلغة أقرب إلى اللهجة العامية أيضًا، وربما كان ذلك من أجل أن يُروى في المجالس الليلية. وكان ابن أبي الضياف يجتهد، كذلك، في كتابته الـ **إتحاف** وينتقي عباراته حتى تكون أقرب إلى أذهان القراء، إذ يقول صراحة: "ملتزمًا بقدر الطاقة توضيح العبارة وتقريبها للأفهام بحسب اصطلاح التخاطب والأسماء والألقاب الجارية في عرف البلد"[101].

ونجد الواقعية نفسها في استعمال الدارجة أيضًا عند كتّاب الإدارة المركزية في قصر باردو في ذلك الوقت. وتشهد مئات الدفاتر الجبائية المودعة الآن في **الأرشيف الوطني** بذلك. وكثير ممن كانوا يشرفون على الإدارة المركزية أي "الكتّاب" ألّفوا في التاريخ، ومن هؤلاء محمد الوزير السراج، وحسين خوجة، ومحمد سعادة، وحمودة بن عبد العزيز، وأحمد بن أبي الضياف، والمناعي[102].

وقد قيل الكثير في هذه اللغة؛ من قبيل أنها "مبتذلة"، وأنها "تعوزها الصفات الفردية المتميزة"[103]. وجرى تأويل اعتماد هذه اللغة البسيطة بأنه مؤشر دالّ على تدني المستوى اللغوي، وقد يجد هذا الرأي سندًا فيما قيل حول الوضع الفكري والثقافي لذلك العصر؛ إذ وُصف بـ "عصر الانحطاط" و"الركود"، ونجد صدًى لذلك في الدراسات التاريخية التي تمّ تناولها بالبحث في هذه الفترة[104]. والحال أن الواقع يختلف عن ذلك تمامًا، فهذه القراءة لواقع اللغة لا تؤخذ مأخذ الجد فيما ذهب إليه هؤلاء المؤرخون الذين تعمّدوا الكتابة بلغة مبسطة أقرب إلى العامية، وكذلك الكتبة في الإدارة المركزية بباردو في اختيارهم هذه اللغة لتحرير الدفاتر الجبائية وغيرها، علمًا أن ذلك كان اختيارًا منهم وليس من قبيل العجز.

لا نستطيع تحسس صورة المؤرخ وصورة الكاتب في الإدارة المركزية بقراءة سطحية للغة المستعملة. لكن عندما نحاول استكشاف البعد الفكري والمعرفي للآثار التي تركوها، وقراءة ما ورد في الكتب التاريخية وفي الدفاتر الجبائية في حدّ ذاته على أنه يعكس إنتاجًا فكريًا معينًا مميزًا في ذلك الوقت، وعندما نعود أيضًا إلى مصادر أخرى تكشف النقاب عن هذه الفئة المتعلّمة التي يعيش أغلبها في فلك السلطة والإدارة المركزية بقصر باردو، تتغير الرؤية تمامًا.

إن المادة التي تركها هؤلاء المؤرخون والكتّاب تشتمل في طياتها على إبداع معرفي وتقني متطور جدًا بالنسبة إلى ذلك الوقت[105]، إذ كيفوا تصنيفاتهم السياسية والجبائية مع متطلبات الوقت، وقد رأينا من قبلُ نماذج من إبداعات المؤرخين. أما بالنسبة إلى الكتّاب في

---

100 سعادة، الورقة 6، الوجه "ب"، في: الماجري، ص 77.

101 ابن أبي الضياف، ج 1، ص 3.

102 Abdesselem.

103 المنصف الفخفاخ، **موجز الدفاتر الإدارية والجبائية بالأرشيف الوطني التونسي** (تونس: منشورات الأرشيف الوطني التونسي، 1990)، ص 27.

104 انظر ما كتبه – خصوصًا - أحمد عبد السلام ومحمد الهادي الشريف متأثرين بما أورده حسين خوجة في هذا الصدد في **ذيل بشائر أهل الإيمان**، عندما ذكر متحدثًا عن بداية القرن السابع عشر أن "تونس إذ ذاك خاوية من العلم". انظر: خوجة، **ذيل بشائر أهل الإيمان**، ص 167؛
Abdesselem, p. 40 ; Chérif, "Hommes de religion et pouvoir dans la Tunisie," p. 580.

105 Henia, "Techniques fiscales," pp. 75-97.



الإدارة المركزية، فنجد أنهم يعتمدون تصنيفات جبائية متكيّفة مع كل ناحية من نواحي البلاد ومع خصوصية كل مجموعة في دواخل البلاد، وهو ما يعبّر عن معرفة دقيقة بهذا الواقع، وعن قدرة على التكيف معه. ويعبّر ذلك كلّه عن الكفاءة المعرفية والتقنية التي يمتاز بها هؤلاء الكتبة. ويمكن أن نسوق التحليل نفسه أيضًا بالنسبة إلى المؤرخين الذين تميزوا بالواقعية.

أما المصادر الأخرى التي ترشدنا إلى واقع هذا الصنف من المتعلمين (أعوان الإدارة المركزية في باردو والمؤرخين)، فهي المصنفات التاريخية عمومًا وما تفيدنا به؛ خصوصًا فيما يتعلق بالأسماء التي اشتهرت في الوقت ذاته بتعاطيها خطة الكتابة في الإدارة المركزية للبايليك وبكتابة التاريخ، وهذه الشخصيات كثيرة - كما ذكرنا - خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر[106]. فالكتبة – من خلال منظور ذلك الوقت - هم في أغلب الأحيان من "العلماء" الذين اجتازوا أقصى مراحل التعلُّم، لكنهم لم يبرزوا في الميادين المعرفية السائدة في عصرهم، ومع ذلك نجد من بينهم من برز وترك أثرًا معرفيًا (تاريخيًا) خلّد به اسمه.

فكل هؤلاء المؤرخين، وأخص بالذكر منهم الصغير بن يوسف، وكل هؤلاء الكتبة كذلك، من اشتهر منهم ومن لم يشتهر، يتقنون اللغة العربية بحكم درايتهم بها، ومع ذلك كانت اللغة التي كتبوا بها هي لغةُ عامّة الناس، وكانت التصنيفات المعتمدة هي تصنيفات عامّة الناس، متكيفة مع كل ناحية من النواحي في دواخل البلاد. فالمؤرخون والكتبة التزموا كلّهم - على غرار ما أفصح عنه ابن أبي الضياف - بـ "توضيح العبارة وتقريبها للأفهام بحسب [...] عرف البلد".

كل ذلك، إذًا، لا يكشف عن "انحطاط" أو "تدهور" فكري وثقافي لدى هذه الفئة المتعلمة، وإنما عن عكس ذلك تمامًا[107]، فالتكيف مع الواقع واستنباط العبارات المناسبة لمعالجة القضايا المختلفة، إنما يعكس مدى وعي الفئة المتعلمة المهتمة بالمعرفة التاريخية، وكذلك مدى تطور الجهاز الإداري للدولة في ذلك التاريخ. ويعتبر كلّ ذلك - في تقديري - من أبلغ مظاهر التحديث في المجتمع وفي أجهزة الدولة في ذلك الوقت. ومن المفيد أن نذكر هنا أن ظاهرة اعتماد اللهجة العامية في الكتابة عمومًا، والاقتراب أكثر من عامة الناس خلال الفترة العثمانية لم تختص بها البلاد التونسية، بل نجد أنها رائجة أيضًا في مصر في الفترة نفسها[108]، كما أنها راجت خلال الفترة نفسها، أيضًا، في البلاد الأوروبية عمومًا[109].

3. تطور في منهج الكتابة التاريخية: من المعرفة القائمة على الثقة إلى المعرفة القائمة على الوثيقة

لا يكفي أن نستخرج المعلومات من المصنفات التاريخية التي وصلت إلينا من الفترة العثمانية، بل يجب أن نفكر أيضًا في كيفية صياغتها وبنائها من طرف المؤرخين، وأن نتساءل: من أين أخذوا المعطيات التي قدموها في مؤلفاتهم؟ وكيف كان ذلك أيضًا؟

---

106 انظر التراجم التي وردت في المصنفات التاريخية الراجعة إلى تلك الفترة، نذكر من ذلك على سبيل المثال: حسين خوجة، **ذيل بشائر أهل الإيمان**؛ ابن أبي الضياف، ج 7 و8.

107 انتهت الباحثة سماح بوزراعة إلى الاستنتاجات نفسها في أطروحتها. انظر: بوزراعة.

108 وهو ما أوضحته المؤرخة المصرية نللي حنا في كتابها: **ثقافة الطبقة الوسطى**، ص 177 وما بعدها، ص 195 وما بعدها.

109 في هذا الإطار نشير إلى ذلك التخلّي التدريجي عن اللغة اللاتينية في أوروبا الغربية خلال الفترة نفسها تقريبًا، ما أسفر عن ظهور لهجات محلية؛ مثل: الفرنسية والإيطالية والإسبانية ... إلخ. وفي إنكلترا، حصلت ظاهرة مشابهة تمثلت في إصرار ويليام شكسبير (William Shakespeare) (1564-1616) على تبني لغة عامة الناس عند كتابة مسرحياته الشهيرة. وهي مسرحيات، موجهة بحسب النقاد، إلى الأوساط الشعبية أساسًا، وأصبحت هذه اللغة في آخر المطاف مسيطرة على الساحة البريطانية، لذلك نُعتت بكونها "لغة شكسبير". مع أن هذه اللغة (الشعرية) وصفت من طرف معاصري شكسبير - خصوصًا من بين الأرستقراطية - بالوضاعة والتدني. وعُدَّت مفتقرة إلى أيّ قيمة أدبية، بل نُعت شكسبير بـ "الجاهل" أيضًا. انظر:
Laffont Bompiani, *Dictionnaire des auteurs* (Paris: Robert Laffont, 1990), p. 303.

عند تَفحُّص الكتابات التاريخية خلال الفترة العثمانية، نلاحظ تطورًا تدريجيًا على مستوى الأدوات والتقنيات المعتمدة في مجال كتابة التاريخ، بدءًا من ابن أبي دينار خلال القرن السابع عشر، وصولًا إلى ابن أبي الضياف خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فكان المؤرخ يعتمد على الشهادات بـ "السماع" و"المشاهدة". فيكتب ابن أبي دينار: "سمعت من يقول"[110]، ويؤكد ابن أبي الضياف بقوله: "شاهدت ذلك بنفسي"، و"المشاهدة أقوى دليل"[111]. ويعتمد ابن أبي دينار، أيضًا، في كتابة **المؤنس** على "النقل"، فيشير إلى: "النقل الذي قيده الزركشي"[112]. ويكتب أيضًا: "حكى بعض المؤرخين عن عبد الرحمن بن زياد بن أنعم أنه قال كانت إفريقية"[113].

ومن الطريف في هذا الصدد أن نرى كيفية تكييف ابن أبي دينار لمصادره بحسب الإمكانات المتوافرة لديه لكتابة تاريخ الفترة الممتدة من بدايات القرن السادس عشر إلى الفترة التي كان يكتب فيها أي حوالى سنة 1681؛ إذ لم تتوافر لديه بالنسبة إلى هذه الفترة كتابات تاريخية ينقل منها، فيذكر ما يلي:

"ولما تولى [السلطان الحفصي الحسن] رفع المكوسات كلها وأجرى العادة العثمانية، وهنا انتهى النقل الذي قيده الزركشي[114]، ولم أطلع على ما سواه إلا ما تلقيته من أهل الحاضرة، ولهذا نأتي به جملة ولا تفصيلًا ولم أقيد نفسي بتأريخ الوقائع لقلة الضبط ولم أجد من له اهتمام بهذا الأمر. فأقول وبالله المستعان، سمعت من يذكر من أهل تونس"[115].

وكان ابن أبي دينار ينقل من المصادر التاريخية حتى إن كانت غير إسلامية، فيذكر أنه بحث في "تواريخ النصارى" للغور في تاريخ "قرطاجنة"[116]، كما أنه يخترق التحقيب الإسلامي ليبحث في أخبار فترة ما قبل الإسلام؛ وهو بذلك يجدد، ويسعى للابتعاد عن المسالك المعبّدة، وإن لم يكن الأول الذي يتجاوز التحقيب الإسلامي. فقد سبقه ابن خلدون في هذا الشأن. لكن بحسب ما هو معروف، بقي ابن خلدون غير معروف لدى الفئة العالمة في البلاد التونسية إلى بداية القرن الثامن عشر؛ كما بيّنّا ذلك سابقًا.

وبداية من القرن الثامن عشر، عرفت الكتابة التاريخية تطورًا تمثّل في اعتماد المؤرخين أكثر فأكثر على الوثائق الأرشيفية، وقد ظهر ذلك لأول مرة (بعد خمسين سنة من كتابة **المؤنس** لابن أبي دينار) مع محمد الوزير السراج الأندلسي الذي يتفرّد بتوظيفه الوثائق الأرشيفية، فينقل في تاريخه **الحلل السندسية**، وثيقة أرشيفية نادرة تخصّ الاتفاق الحدودي الذي حصل بين إيالة تونس وإيالة الجزائر في سنة 1628[117]. ويورد في كتابه نص الوثيقة لتدعيم ما قدمه من حقائق تاريخية. والواضح أن في ذلك دلالةً على حصول وعي لدى المؤرخ بربط الكتابة التاريخية بالاستناد إلى وثائق ذات صبغة رسمية، ويمثل ذلك منعرجًا حقيقيًا في الكتابة التاريخية في البلاد التونسية. لا شك في أن الوزير السرّاج استفاد من وجوده بالإدارة المركزية بباردو، بوصفه كاتبًا فيها، في الاطلاع على أرشيف الدولة وانتقاء هذه الوثيقة للاستدلال بها، وكأننا بهذه المبادرة ننتقل في الكتابة التاريخية من طورٍ تُقدم فيه المعلومة على أساس الثقة، إلى طور

110 يعتمد ابن أبي دينار في كتابة تاريخ إفريقية خلال القرنين (16-17) الميلاديَين على الذاكرة الشفوية التي انتقاها من أهالي مدينة تونس، فكتب: "وسمعت من أهل الحاضرة من يقول سبب مجيء العمارة إلى هذه الديار أن السلطان سليم رأى في منامه الشيخ الولي الصالح سيدي محرز بن خلف يستنجده على بلاده". ابن أبي دينار، **المؤنس**، ص 178.

111 ابن أبي الضياف، ج 1، ص 72. وانظر أيضًا: بن سليمان.

112 ابن أبي دينار، **المؤنس**، ص 161.

113 المرجع نفسه، ص 17.

114 هو محمد بن إبراهيم الزركشي صاحب كتاب **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية**.

115 ابن أبي دينار، **المؤنس**، ص 161.

116 المرجع نفسه، ص 21.

117 الوزير السراج الأندلسي، ج 2، ص 360، وما يليها. ونجد الوثيقة نفسها في المكتبة الوطنية التونسية (في الدفتر رقم 3397 المحفوظ في قسم المخطوطات). حول موضوع هذه الوثيقة، انظر: بن سليمان، **الأرض والهوية**، ص 117.



تُقدم فيه المعلومة التي تستند إلى وثيقة. فهل يعني ذلك أننا ننتقل من ثقافة "الثقة" إلى ثقافة "الوثيقة"؟ من المفيد أن نذكر أن ثقافة الأرشفة عريقة في البلاد التونسية، وقد ترجع إلى العهد الحفصي[118]. ومع بداية الفترة العثمانية، أصبحت الدولة مؤسِّسة لذاكرتها عبر أرشفة الوثائق، وإن كان لهذا الجهد حدود[119]. وسيبرز اعتماد المؤرخ على الوثائق الأرشيفية على نحو جليّ، خصوصًا مع المؤرخ أحمد بن أبي الضياف الذي أنهى كتابة الـ **إتحاف** خلال الستينيات من القرن التاسع عشر. أصبح المؤرخ يحرص، عمومًا، على الاطلاع على المصادر الأصلية، وجمع المعطيات، والتحقق منها، والتأكد من ثبوت ما يُعرض من وقائع وأحداث. وفي الحصيلة، مهّد كلّ ذلك للتاريخ لكي يصبح، تدريجيًا، علمًا مستقلًا بذاته خلال القرن التاسع عشر، بعد أن كان يُحشر ضمن باب "علم الأدب"، وكل هذه العلامات تنبئ بولادة "تاريخ جديد".

خاتمة

تُمكّن المعطيات الواردة في هذا التحليل من تحديد الملامح الكبرى لصورة المؤرخ وعلم التاريخ في البلاد التونسية خلال الفترة العثمانية. ويتضح أن هذه المعطيات تداخلت فيها الجوانب الفكرية والمعرفية والمنهجية.

فكريًا: المؤرخ منخرط في مشروع مجتمعي قوامه بناء الدولة المجالية في تجلياتها كلّها. لذلك فهو يدافع بكل ما أوتي من قوة عن الدولة ورموزها، وهو بذلك يخلق المعنى الذي يجعله مندمجًا فكريًا وعاطفيًا مع الطلب الاجتماعي. بهذه الصورة يبرز بمنزلة المثقف العضوي؛ ومن ثمّ نفهم الحظوة التي لقيها لدى النخب السياسية ولدى الفئة العالمة الواسعة على حد سواء.

معرفيًا: صاغ المؤرخ معرفة جديدة تقطع، في جوانب عديدة، مع التجارب التاريخية السابقة. فالتاريخ الذي أُنجز هو نتاج جهد معرفي متفرد، فقد كان المؤرخ خلال هذه الفترة عصاميًا في تجربته في كتابة التاريخ، لم يشرف على تكوينه أي أحد، ولم يكوّن تلاميذ له، ولا مؤسسة علمية تحتضنه وتحتضن علمه. فالتاريخ لم يُدرّس في المؤسسات التعليمية إلى حدود سنة 1840، وكل ما نجده هو تراكم تجارب في إطار حركة تأثير وتأثر لا أكثر.

منهجيًا: يعرف علم التاريخ نقلة نوعية في مواضيعه وفي مناهجه. فبعد أن كان يحشر (أو يصنف) ضمن "علم الأدب"، أصبح له وجود مستقل بذاته، ومن الطبيعي أن تحصل في الوقت نفسه "مهننة" المؤرخ الذي أصبح يتميُّز مستقبلًا بعلم خاص به.



118 عبد الحميد هنية، "عندما يخترق دفتر جبائي الأجيال"، في: **كراسات الأرشيف**، ص 5-12. وانظر أيضًا:
Abdelhamid Henia: "Archives ottomanes en Tunisie et histoire régionale," in: Abderrahmane El-Moudden & Abderrahim Benhadda (coord.), *Les Ottomans au Maghreb à travers les archives locales et méditerranéennes* (Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2005), pp. 241-255.

119 Ibid.

References

المراجـــع

العربية

- ابن أبي الضياف، أحمد. **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**. ط 2. تونس: الدار العربيّة للكتاب، 2004.
- ابن تعاريت، سعيد. **رسالة في تاريخ جربة وتراجم علماء الجزيرة وذكر أمرائها من بني السمومني وبني الجلود**. المكتبة البارونية. حومة السوق. جربة.
- ابن الشماع، أحمد. **الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية**. تحقيق وتقديم الطاهر بن محمد المعموري. تونس: الدار العربية للكتاب، 1984.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. **تاريخ ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. الرياض: دار الأفكار الدولية، د.ت.
- **الأرشيف الوطني التونسي**. وثيقة سجنية. دفتر رقم 83. تشرين الأول/ أكتوبر 1762.
- ــــــــــ السلسلة التاريخية. الصندوق 3. الملف 35. الوثيقة رقم 1. 1256هـ/1840-1841م.
- ــــــــــ الحافظة عدد 63. الملف 723. أوامر علية ومراسلات متعلقة بالمدرسين وبتنظيم الدراسة في الجامع الأعظم والصادقية (1874-1898).
- الوزير السراج الأندلسي، محمد بن محمد. **الحلل السندسية في الأخبار التونسية**. تقديم وتحقيق محمد الحبيب الهيلة. بيروت: نشر دار الغرب الإسلامي، 1984.
- برناز، أحمد بن مصطفى. **إعلام الأعيان بتخفيفات الشرع عن العبيد والصبيان**. دار الكتب الوطنية بتونس. مخطوط رقم 6242.
- البغدادي، أبو بكر أحمد الخطيب. **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها وارديها**. تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001.
- بن سلامة، محمد. **العقد المنضد في أخبار المشير الباشا أحمد**. المكتبة الوطنية بتونس. مخطوط رقم 18618.
- بن سليمان، فاطمة. "الكتابة التاريخية في القرن التاسع عشر في تونس أو كيف يشرّع التاريخ لدولة الإصلاح". **أسطور للدراسات التاريخية**. العدد 7 (2017).
- ــــــــــ "مجال خمير والسلطة المركزية بتونس في القرن التاسع عشر: من التخوم إلى الحدود ومن المخزن إلى الدولة". **روافد**. العدد 5 (1999-2000).
- ــــــــــ **الأرض والهوية: نشوء الدولة الترابية في تونس، 1574-1881**. تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2009.
- بن عبد العزيز، حمودة. **الكتاب الباشي**. المكتبة الوطنية بتونس. مخطوط رقم 351.
- ــــــــــ **الكتاب الباشي**. تحقيق وتقديم محمد ماظور. تونس: [د. ن]، 1970.

- بن يعقوب، سالم. **تاريخ جزيرة جربة ومدارسها العلمية**. تونس: سراس للنشر، 2006.
- بن يوسف، محمد الصغير. **التكميل المشفي للغليل على كتاب العبر لابن خلدون**. المكتبة الوطنية بتونس. مخطوط رقم 5264.
- ـــــــــــ. **المشرع الملكي في سلطنة أولاد علي التركي**. المكتبة الوطنية بتونس. مخطوط، رقم 3537.
- ـــــــــــ. **المشرع الملكي في سلطنة أولاد علي تركي**. تقديم وتحقيق أحمد الطويلي. تونس: المطبعة العصرية، 1998.
- بوحسين، أحمد. **العرب وتاريخ الأدب: نموذج "كتاب الأغاني"**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2003.
- بوزراعة، سماح. "الإنتاج الفكري بتونس العثمانية (كتب الفقه، وفقه الفرائض، وعلم الكلام، والتوحيد، وعلم الفلك والميقات، وعلم القراءات)". أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس 2017.
- التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تمهيد وتحقيق المنصف الشنوفي. ج 2. قرطاج: بيت الحكمة-قرطاج، 1990.
- جادور، محمد. **مؤسسة المخزن في تاريخ المغرب**. الدار البيضاء: سلسلة أبحاث لمؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2011.
- الجربي، محمد أبو راس. **مؤنس الأحبة في أخبار جربة**. تحقيق محمد المرزوقي. تونس: المعهد القومي للآثار والفنون، 1960.
- الحيلاتي، سليمان. **علماء جربة: المسمى رسائل الشيخ سليمان بن أحمد الحيلاتي الجربي**. تحقيق محمد قوجة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.
- خوجة، حسين. **ذيل بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان**. تحقيق وتقديم الطاهر المعموري. تونس: الدار العربية للكتاب، 1975.
- الرصاع، محمد الأنصاري. **فهرست الرصاع**. تحقيق محمد العنابي. تونس: المكتبة العتيقة، 1967.
- الزركشي، محمد بن إبراهيم. **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية**. تونس: نشر المكتبة العتيقة، 1966.
- السبتي، عبد الأحد **الماضي المتعدد: قراءات ومحاورات تاريخية**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2016.
- سعادة، محمد. **قرة العين بنشر فضايل الملك حسين الممجّد ونجله الأمير ابن الأمير الباي سيّدي محمّد**. المكتبة الوطنية بتونس. مخطوط رقم 21730.
- الشريف، محمد الهادي. "حمودة بن عبد العزيز وأفكاره التقدمية". **المجلة التاريخية المغاربية**. العدد 57-58 (1990).
- العروي، عبد الله. **مجمل تاريخ المغرب**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992.
- الفخفاخ، المنصف. **موجز الدفاتر الإدارية والجبائية بالأرشيف الوطني التونسي**. تونس: منشورات الأرشيف الوطني التونسي، 1990.
- القبلي، محمد. **الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط: علائق وتفاعل**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1997.
- القفصي، المنتصر بن المرابط بن أبي لحية. **نور الأرماش في مناقب أبي الغيث القشاش**. حققه وقدم له حسين بوجرة ولطفي عيسى. تونس: المكتبة العتيقة، 1998.

• القيرواني، ابن أبي دينار محمد الرعيني. **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**. تحقيق وتعليق محمد شمام. ط 2. القيروان: المكتبة العتيقة، 1967.

• **كراسات الأرشيف. الدفتر الجبائي رقم 1**. تونس: منشورات الأرشيف الوطني التونسي، 2010.

• كشوفات مكتبة حمودة باشا. **الأرشيف الوطني التونسي**. دفتر عدد 2352. تاريخ (1814-1815).

• الكناني، محمد عيسى. **تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الأيمان في أولياء القيروان**. تونس: مطبعة الوسط، 1970.

• الماجري، حياة. **مأسسة التعليم في مدينة تونس خلال القرن التاسع عشر ميلادي بين التمثلات الأكاديمية وغير الأكاديمية واستعمالاتها**. أطروحة دكتوراه. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس 2017.

• مجموعة مؤلفين. **معسكر المجتمع والتاريخ**. الجزائر: منشورات مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية-جامعة معسكر، 2014.

• المريمي، محمد. **إباضية جزيرة جربة خلال العصر الحديث**. تونس: كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، 2005.

• ـــــــــــ "المعرفة التاريخية والدولة لدى مؤرخي الأطراف في البلاد التونسية خلال العصر الحديث". **أسطور للدراسات التاريخية**. العدد 7 (2017).

• المسعودي، محمد الباجي. **الخلاصة النقية في أمراء إفريقية**. ط 2. تونس: مطبعة بيكار وشركائه، 1906.

• مقديش، محمود. **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار**. تحقيق علي الزواري ومحمد محفوظ. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.

• الناصري، أحمد بن خالد. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**. ط 1. القاهرة: بولاق، 1894/ ط 2. الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954.

• نللي. حنا، **ثقافة الطبقة الوسطى في مصر العثمانية ق (16م-18م)**. ترجمة رؤوف عباس. القاهرة: الدار المصرية-اللبنانية، 2003.

• هنية، عبد الحميد. "حول التحقيب التاريخي". **أسطور للدراسات التاريخية**. العدد 3 (2016).

الأجنبية

• Abdesselem, Ahmed. *Les historiens tunisiens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles: Essai d'histoire culturelle.* Tunis/ Paris: Klincksieck, 1973.

• Ben Slimane, Fatma & Hichem Abdessamad (coord.). *La périodisation dans l'écriture de l'histoire du Maghreb.* DIRASET. Actes de deux tables rondes. 27-28/5/2005 (Marrakech). 21-23/11/2005 (Tunis). Tunis: Editions Arabesques, 2010.

• Ben Youssef, Mohammed Seghir. *Mechra El-Melki: Chronique tunisienne (1705-1771), (ou Târîkh al-Mashra' al-Mulkî fî Saltanati 'Awlâd 'Alî at-Turkî)*. Victor. Serres & Med Lasram (trad.). 2ème ed. Tunis: Bouslama, 1978.

• Bompiani, Laffont. *Dictionnaire des auteur*s. Paris: Robert Laffont, 1990.

• Camau, Michel & Vincent Geisser (coord.). *Tunisie dix ans déjà… D'une république à l'autre*. Numéro spécial de la revue du *Monde arabe: Maghreb-Machrek*. no. 157 (juillet-septembre 1997).



- Chérif, M. H. "Hommes de religion et pouvoir dans la Tunisie de l'époque moderne." *Annales. E. S. C.* no. 3-4 (mai-août 1980).
- ————. *Pouvoir et société dans la Tunisie de H'usssein Ben 'Alî (1705-1735).* Tunis: l'Université de Tunis, 1982-1986.
- Delacroix, Christian et al., *Historiographies, concepts et débats*. tome 1. Paris: Gallimard, 2010.
- Elboudrari, Hassan & Daniel Nordman (dir.). *Les savoirs de l'administration. Histoire et société au Maghreb du XVIe au XXe siècle*. Casablanca: Edition Fondation du Roi Abdul-Aziz, 2015.
- El-Moudden, Abderrahmane & Abderrahim Benhadda (coord.). *Les Ottomans au Maghreb à travers les archives locales et méditerranéennes.* Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2005.
- *Encyclopédie de l'Islam.* 2nd ed. Paris: Brill Maisonneuve et Larose, 1993.
- Farag, Iman. "Intellectuel-muthaqqaf: champ sémantique, champ conceptuel et champ historique." *Etudes politiques du monde arabe*. Dossier du CEDEJ (La Caire 1991).
- *Genèse*, *Les voies de l'histoire*. vol. 1. no. 1 (1990). accessed on 13/11/2017, at: http://bit.ly/2ABSjXG
- Ginzburg, Carlo. *Rapports de force: Histoire, rhétorique, preuve, Hautes études*. Jean-Pierre Bardos (trad.). Paris: Gallimard/ Seuil, 2003.
- ————. *Le fil et les traces: vrai faux fictif.* M. Rueff (trad.). Lagrasse: Verdier, 2010.
- Hartog, François. "L'histoire s'est constituée en discipline dans la seconde moitié du XIXe siècle." *Evidence de l'histoire*. *Ce que voient les historiens*. "Cas de figure 5". Paris: Editions EHESS. Coll. 2005.
- Henia, Abdelhamid & Abderrahmane Elmoudden & Abderrahim Benhadda (coord.). *Ecritures de l'histoire du Maghreb: identité, mémoire et historiographie*. Actes de deux tables rondes organisées à Marrakech le 27-28/5/2004 et à Tunis le 1-3/10/2004. Série colloques et séminaires. no. 138. Rabat: la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2007.
- Henia, Abdelhamid. *Propriété et stratégies sociales à Tunis (XVIe-XIXe siècles)*. Tunis: la Faculté des Sciences Humaines et Sociales, 1999.
- ————. *Le frère, le sujet et le citoyen. Dynamique du statut politique de l'individu en Tunisie.* Tunis: *l'Or du temps*, 2015.
- Kably, Mohamed. "A propos du makhzen des origines: cheminement fondateur et contour cérémonial." *Maghreb review: Majallat al-Maghrib*. vol. 30. no. 1 (2005).
- Lavocat, Françoise. *Fait et fiction.* Poétique. Paris: Seuil, 2016.
- *Les provinces arabes et leurs sources documentaires à l'époque ottomane*. actes du 7ème Symposium du Comité International d'Études Pré-ottomanes et Ottomanes (C.I.E.P.O.). Tunis. 13-18/91982. 10ème année. no. 31-32. Tunis: Centre d'étude et de recherches sur les provinces arabes à l'époque ottomane, 1984.
- Plantet, Eugène. *Correspondance des Beys de Tunis et des consuls de France avec la cour (1577-1830)*. Paris: 1893-1899.

- Rouissi, Moncer. "Une oasis du sud tunisien, le Jarîd: essai d'histoire sociale." thèse de 3ème cycle. Université de Paris. Paris, 1973, Cf. T. 1.
- Bargaoui, Sami. "Entre institution et historiographie: articulation de l'identité locale à Sfax vers 1800." *Insaniyat: Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*. vol. VII. 1-2. no. 19-20 (janvier 2003).
- Témimi, A. (éd. et présentation). *Les Provinces arabes à l'époque ottomane*. Actes du VIe Congrès du C.I.E.P.O. Cambridge. juillet 1984. Zaghouan: Centre d'Études et de Recherches Ottomanes et Morisco-Andalouses, 1987.
- Tlili, Béchir. "Note sur la notion d'Etat dans la pensée de Ahmad Ibn Abi Ad-Dhiyaf. réformateur tunisien du XIXe siècle (1804/5-1874)." *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*. no. 8 (1970).
- Valensi, Lucette. *Mardochée Naggiar. Enquête sur un inconnu.* Paris: Stok, 2008.
- Vallet, Éric. *L'Arabie marchande: État et commerce sous les sultans rasūlides du Yémen (626-858/1229-1454).* Paris: publications de la Sorbonne, 2010.
- White, Hayden. "Poétiques de l'histoire." *Labyrinthe.* vol. 2. no. 33 (2009).
- ————. "Patates chaudes." *Labyrinthe.* vol. 2. no. 33 (2009).

مجموعة مؤلفين

دور المثقف في التحولات التاريخية





صدر حديثًا عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب دور المثقف في التحولات التاريخية (687 صفحة بالقطع الوسط، موثقًا ومفهرسًا)، جامعًا بين دفتيه أوراقًا بحثية محكمة طُرحت في المؤتمر السنوي الرابع للعلوم الاجتماعية والإنسانية الذي عقده المركز في مراكش – المغرب بين 19 و21 آذار/ مارس 2015)، وتناولت أنماط المثقف العربي الحديث، والمثقف والتاريخ والتاريخانية، ودور المثقف في التحولات العربية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإشكاليات علاقة هذا المثقف بالسلطة وبالثورة على هذه السلطة. يستهل عزمي بشارة الكتاب بكلمة افتتاحية عنوانها مقاربات نقدية للرائج عن المثقف يميز فيها بين المثقف وبين الخبير والمتعلّم، وبين المثقف والمثقف الديني. يقول بشارة: «إن سلف المثقف؛ بمعنى الوظيفة العمومية التي تكتسب شرعيتها من مكانة متعلقة بالعمل في مجالات الإشارات والمعاني والرموز، كما في العلم والثقافة، ليس الشاعر والأديب وكاتب السلطان، بل هو نمط نقدي من علماء الدين أسس له تقليد يقوم على اجتماع المعارف والسلطة الأخلاقية، ويتلخص بـ 'أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر'، في مقابل تقليد آخر يتلخص بطاعة ولي الأمر، وشرعنة ما يقوم به من ظلم، والتمسك بالوضع السائد؛ وهو ما تعبر عنه مقولة: 'سلطان غشوم خير من فتنة تدوم'». يعرض بشارة التبلور التاريخي لظاهرة المثقف، مع الإنتليجنسيا الروسية والإنتيلكتويل الفرنسي والأكاديمي المتخصصّ والمثقف العضوي الغرامشي والمثقف النقدي والمثقفين المغتربين والمنفيين داخليًا أو خارجيًا.



عبد الرحيم بنحادة | *Abderrahim Benhadda

في إنتاج المعرفة التاريخية بالمغرب

Historical Knowledge Production in post-independence Morocco

تحاول هذه الورقة ملامسة إنتاج المعرفة التاريخية في المغرب منذ الاستقلال، من خلال التوقف عند ثلاث لحظات أساسية: تتعلق الأولى بمنتج المعرفة التاريخية وأجيال المنتجين؛ إذ قسمنا منتجي هذه المعرفة إلى ثلاثة أجيال: جيل الرواد، وجيل الطفرة في الإنتاج، وجيل القلة. وقد ربطنا هذا الإنتاج واختلافه بين الأجيال باختلاف الظروف السياسية للبلد وبأوضاع الجامعة المغربية والسياسات المنتهجة في التعليم الجامعي، باعتبار الارتباط القوي بين المنتج والجامعة. أما اللحظة الثانية، فقد خصصناها للمجالات التي خاض فيها المنتجون واقتصرنا على مجالات خمسة تعكس توجهات البحث التاريخي في المغرب، في ارتباط وثيق بالانفتاح المنهجي واختلاف تمثّل الأجيال والظرفيات السياسية. أما اللحظة الثالثة من هذه الورقة، فتقف عند آليات نشر المعرفة التاريخية؛ إذ عرضت لغياب ناشر للمعرفة التاريخية بعد محاولات عدة وعدم استقرار وانتظام في إصدار مجلات تاريخية متخصصة؛ ذلك أنه قد ظهرت مجلات كثيرة تعنى بالبحث التاريخي، إلا أنها لم تعمر طويلاً، وقد وقفنا في هذه اللحظة عند أهم مجلة للبحث التاريخي في المغرب ومراحل تطورها والمشاكل التي تعانيها. وفي الوقت ذاته، عرضنا للجمعيات العالمة والدور الذي تؤديه في نشر المعرفة التاريخية ومختلف المشاكل التي تعانيها هذه الجمعيات.

كلمات مفتاحية: المعرفة التاريخية، الجامعة المغربية، أجيال المؤرخين، الجمعيات العالمة.

This paper surveys the production of historical knowledge in post-independence Morocco. In doing so, the author divides the profession of forming historical knowledge into three distinct generations of Moroccan historians: pioneering historians; the generation of prodigious historians; and the generation of scarcity of historical production. The author contextualizes the production of historical knowledge within the wider historical circumstances of Morocco, particularly with regards to the situation within the Moroccan academy. After discussing the birth of Moroccan academic history, the author moves on to explore the range of topics which historians from Morocco embraced and the broad trends of Moroccan historical schools of thought through time and in various circumstances.

Keywords: Historical Knowledge, Moroccan Universities, Historians, World Associations.

* أستاذ التاريخ بمعهد الدوحة للدراسات العليا، قطر.
Professor of History at the Doha Institute for Graduate Studies, Qatar.



مقدمة

تسعى هذه الورقة للتأمل في حصيلة إنتاج المعرفة التاريخية في المغرب وواقعه. وقد أُنجزت العديد من المحاولات التقويمية للإنتاج التاريخي، كان أبرزها:

- في عام 1986، نظمت كلية الآداب والعلوم الإنسانية سلسلة من الندوات، خصصت لحصيلة البحث في العلوم الإنسانية، وكان من بينها ندوة نشرت أعمالها عن البحث التاريخي في المغرب خلال ثلاثين سنة[1]. وقد ركزت أعمال الندوة على النظر في مختلف القضايا التي تهم الكتابة التاريخية في المغرب خلال حقبة الاستقلال، مستحضرة اهتمام المؤرخين غير المغاربة بها، في أفق تقديم حصيلة شاملة. وقد انتهت تجربة التقييم هذه إلى ثلاث خلاصات أساسية: تتعلق أولاها، بالتزايد الحاصل على مستوى البحث التاريخي من الناحية الكمِّية؛ أما الخلاصة الثانية فترتبط بالتفاوت الملموس على مستوى الحقب والمواضيع المدروسة؛ وتميل الملاحظة الثالثة إلى تأكيد بقاء البحث التاريخي سجين حدود التاريخ المغربي، في حين أن دراسة مجالات أخرى من شأنها أن تساهم في إخصاب المعرفة التاريخية وتفتحها على آفاق منهجية وموضوعية رحبة.
- في عام 2010، تم تقديم دراسة عن وضعية العلوم الاجتماعية بالمغرب، وهي الدراسة التي أشرف عليها محمد الشرقاوي في إطار مبادرة لوزارة التعليم العالي والبحث منذ عام 2006، وقدمت نتائجها في خريف عام 2009[2]. وقد اعتمدت هذه الدراسة - كان لي شرف عضوية لجنة متابعتها - على منهجية تجمع بين الكمّي والنوعي؛ فقد لجأت إلى التحري الكيفي بإجراء مقابلات مع أساتذة العلوم الاجتماعية والإنسانية، والتحري الكمّي بالاعتماد على الدراسة البيومترية التي شملت كل ما أنجز في الحقول المعرفية الاجتماعية والإنسانية من عام 1960 إلى عام 2006.

وإلى جانب هاتين المبادرتين، تم تنظيم العديد من الوقفات للنظر في الإنتاج التاريخي المغربي عبر تنظيم موائد مستديرة أو في إنجاز أبحاث بيومترية أخرى. ويجب التنويه هنا بالمبادرة التي أشرف عليها معهد البحث والتنمية بالتعاون مع مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، والتي خصت رصد وضعية البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية بالبلاد المغاربية خلال الفترة 1980-2004. وقد كانت عبارة عن دراسة إحصائية ببليوغرافية تعتمد أساسًا على رصيد مكتبة المؤسسة. ويقدر هذا الرصيد الذي يشمل البلدان المغاربية الثلاثة (المغرب والجزائر وتونس) بمئة ألف وثيقة.

وقد أكدت كل هذه الدراسات الطفرة التي تحققت على المستوى الكمّي في مجال البحث التاريخي، وإنْ كانت دراسة محمد الشرقاوي قد انتهت إلى عقم في مجال بقية العلوم الاجتماعية الأخرى، وتعزى هذه الطفرة الكمّية في نظرنا إلى العوامل التالية:

- أهمية التاريخ في بناء الهوية الوطنية، ومن ثمَّ الإقبال المتزايد على التاريخ عند الساسة والصحفيين.
- استسهال العديد من الأشخاص الكتابة في التاريخ؛ فالكتابة التاريخية بالنسبة إليهم هي تجميع للوثائق والمعلومات وتقديمها في قالب كرونولوجي، ومن ثمة ظهور ما يمكن تسميته بالكتابة التاريخية الهاوية، وقد تمّ نشر عدد من الأعمال التي أنجزها "مؤرخون بالقوة".

1 مجموعة من المؤلفين، **البحث التاريخي في المغرب: حصيلة وتقويم** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1989).

2 شمل التقرير مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية، واعتمد على دراسات قطاعية أوكلت إلى خبراء مغاربة ممن لهم معرفة عميقة بهذه القطاعات المعرفية. وكان الزميل عبد الأحد السبتي خبير المشروع في الدراسات التاريخية. وقد عقد هؤلاء الخبراء جلسات مع العديد من الباحثين، ومن بين هذه الجلسات تلك التي كان لي شرف تنظيمها في رحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط بصفتي عضوًا للجنة المتابعة للمشروع.



مهننة التاريخ، وهي عملية مرتبطة بالتطور الحاصل على مستوى بناء الجامعة المغربية، فقد انتقل عدد الجامعات منذ بداية ثمانينيات القرن الماضي من جامعتين إلى أربع عشرة جامعة في بداية الألفية الثالثة. وفي كل هذه الجامعات أحدثت أقسام للتاريخ، ومن ثمّ كانت الحاجة ماسّة إلى توظيف أساتذة مدرسين. وقد ارتفع عدد الأساتذة الباحثين في حقل الدراسات التاريخية من 54 أستاذًا في عام 1982 إلى ما يزيد على 200 أستاذ في الجامعات المغربية كلها. كما أن الجمعية المغربية للبحث التاريخي، والتي تضم أكثر من 90 في المئة من الباحثين في حقل التاريخ، ارتفع عدد أعضائها ليصل إلى 320 فردًا.

سنحاول في هذه المداخلة التركيز على ثلاثة جوانب أساسية، أولها عن مُنتِج المعرفة التاريخية، والثاني عن مجالات الإنتاج، والثالث عن آليات نشر المعرفة التاريخية وعوائقها.

أولًا: منتجو المعرفة التاريخية

كتب أصناف من المؤرخين تاريخ المغرب، وتطاول على كتابته، كما سبقت الإشارة، السياسيون والصحفيون. غير أننا في هذا المقام سنترك جانبًا هؤلاء لنركز بالأساس على المؤرخين المحترفين من دون الالتفات حتى إلى أولئك الذين اشتغلوا بمواضيع تاريخية من الجامعيين الحقوقيين والاقتصاديين وعلماء الاجتماع.

يُقصد بالمؤرخين المحترفين ممتهنو التاريخ والمشتغلون به في الجامعة، سواء على المستوى الوطني أو على المستوى الدولي، ويمكن أن نميز فيهم بين ثلاثة أجيال:

الجيل الأول: (1956-1976)

وهو جيل المؤرخين الرواد والمشتغلين بالحرفة منذ بداية الاستقلال، وهو جيل ولج التاريخ من آفاق أكاديمية مختلفة. وإذا ألقينا نظرة على مسارات مؤرخي المغرب من هذا الجيل، نجد أن أغلبهم ولج عالم البحث التاريخي من عوالم مختلفة. لن نتتبع مسارات كل هؤلاء المؤرخين وسنكتفي بإدراج مثالين:

يتعلق الأول بمحمد المنوني الذي ولج إلى التاريخ من جامع القرويين. فقد كان الفقيه محمد المنوني يرغب في الالتحاق بقسم التاريخ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية فرُفض طلبه؛ لأن خلفيته الأكاديمية لم تكن تاريخية، غير أنه شمّر عن ساعد الجدّ، واستطاع بفضل عصاميته أن يكون من المؤرخين المحترفين، إذ أصبح أستاذًا ومحاضرًا مرموقًا في جامعة محمد الخامس. واشتغل المنوني في البداية بوضع فهارس المكتبات العامة والخاصة في المغرب، وأنجز دراسات لها مكانتها المرموقة في الإنتاج التاريخي المغربي؛ **مظاهر يقظة المغرب الحديث**، و**ورقات عن الحضارة المرينية في العصر الوسيط**، و**المصادر العربية في تاريخ المغرب**، و**تاريخ الوراقة**. وقد غلب على كتابته الرغبة في تقديم أكبر قدر من المعلومات المتعلقة بالمواضيع التي درسها؛ إذ عمل على سبر أغوار المصادر الدفينة[3] والتعريف بها واستنباط المعلومات منها.

أما الثاني، فيخص محمد زنيبر الذي ولج التاريخ من باب الفلسفة بعدما "فشل" في الدخول إلى قسم الفلسفة بكلية الآداب بالرباط، واختار أن يدرس التاريخ، وأن يكرس نفسه للبحث في التاريخ الإسلامي. ويمكن القول إن محمد زنيبر تحول إلى مؤرخ رغمًا عنه. غير أنه لم يفرط في زاده الفلسفي[4]، واعتبر أن "الفهم العميق للأحداث لا يتأتى إلّا بالتسلح بالمناهج الفلسفية، فالفلسفة والتاريخ مترابطان بشكل كبير"[5].

3 محمد المنوني، **المصادر العربية لتاريخ المغرب** (الرباط: منشورات كلية الآداب بالرباط، 2013).

4 برز هذا التوجه في الدراسات التي أنجزها فيما بعد، وقد خصها لبعض أعلام الفكر المغربي في العصر الوسيط، انظر: محمد زنيبر، **دراسات في الحضارة الإسلامية وثقافة الغرب الإسلامي** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2010).

5 حوار مع محمد زنيبر، مجلة **أمل**، العدد 1 (1991)، ص 118.



لعل القاسم المشترك الأساس بين جيل المؤرخين المغاربة ما بعد الاستقلال هو تأكيد وجود دولة مغربية. وتسعى معظم الدراسات التي أنجزها هذا الجيل لتأكيد ذلك؛ فمحمد زنيبر يبرز أن الدولة المغربية قائمة بالذات، ولها مقومات الدولة منذ إنشائها في عهد الأدارسة، ولم يكن في ذلك رد على الاستغراقية الأجنبية فحسب، بل أيضًا إسهام في النقاش الذي كان دائرًا حول علاقات المشرق بالمغرب الإسلاميين. وقد كان التأكيد على أدوار الدولة والمهمات المنوطة بها من القضايا التي ركز عليها جيل المؤرخين الأول؛ فقد كرس جرمان عياش جزءًا من أعماله لتأكيد الدور "التحكيمي" للمخزن المغربي[6]، فالدولة في نظره لم تكن "جهازًا للعنف المستمر"[7]، كما يدّعي بعض المؤرخين الأجانب.

أما المزية الثانية للإنتاج التاريخي عند هذا الجيل من المؤرخين، فهي التوجه نحو الاستعمال المكثف للنصوص والوثائق المغربية؛ وهو أمر ينسجم تمام الانسجام مع الموقف من المعرفة الاستعمارية. فجرمان عياش يعرض عن كل ما يكتبه الأجانب، ويعتبر أن من شأن الاطلاع على النصوص الأجنبية أن "يسمم" مواضيع الكتابة التاريخية. ولم يكن هذا الموقف خاصًا بالدراسات الأجنبية بل أيضًا بالوثائق الأجنبية، فوثائق الأرشيفات الدبلوماسية لا يمكنها بأي حال، وفي نظر جرمان عياش، أن تعوض الوثيقة المخزنية التي يعتبرها أساس بناء معرفة تاريخية جادَّة. وفي الاتجاه نفسه سار محمد المنوني الذي يرى أن دراسة القرن التاسع عشر، بل وتاريخ المغرب ككل، يجب أن تستند إلى النصوص المحلية، ومن ثمَّ كرس جهوده للكشف عن هذه النصوص، سواء في كتابه الأول عن **مظاهر يقظة المغرب الحديث** الذي عرَّف فيه بالنصوص التي تهم نهضة المغرب في القرن التاسع عشر، معتبرًا أن الاستعمار الأجنبي أجهض هذه النهضة، أو في كتابه **المصادر العربية لتاريخ المغرب**. وهو المنحى نفسه الذي سار عليه محمد حجّي عندما كرّس جهوده لدراسة الحركة الفكرية في المغرب في عهد السعديين، ولا يختلف كتابه من الناحية الشكلية عن **مظاهر يقظة المغرب الحديث؛** ذلك أن القارئ يقف على زخم النصوص التي يوردها ويعتمدها لدراسة القضايا التي طرحها مغاربة القرنين السادس عشر والسابع عشر[8].

تتميز مرحلة مؤرخي الجيل الأول بالضعف من الناحية الكمّية، ولعل أسباب ذلك ترتبط بالأساس بقلتهم العددية. فعلى الرغم من أن دراسة التاريخ في الجامعة المغربية انطلقت منذ إحداث الجامعة عام 1957، فإن الإقبال عليه كان ضعيفًا وكان كل مؤطريه فرنسيين، ولم يشرع في مغربته وتعريبه إلا في بداية السبعينيات من القرن العشرين[9]. ويرى أحد الباحثين أن قلة الإنتاج تعود إلى نظرة المجتمع إلى التاريخ وإلى التوجس من التعرض لمواضيع ملتهبة[10].

ويمكن القول إن هذا الجيل على الرغم من ضعف إنتاجيته من الناحية الكمِّية، وميله الشديد إلى "الوضعانية" المتمثلة في الاعتماد القوي على الوثيقة الرسمية، وإعادة بناء التاريخ على أساس النصوص المحلية، ووضع ما أنتجه الأجانب واجهة للتصارع أو التجاهل، فإنه ساهم في وضع لبنات مدرسة تاريخية حديثة؛ فلم يمنعه توجهه من تأطير أطروحات تناولت التاريخ الاجتماعي ورفعت القدسية عن الوثيقة المخزنية[11].

---

6 Germain Ayache, *Etudes d'histoire marocaine* (Rabat: Éditeurs Réunis, 1981), pp. 138-139.

7 كان جرمان عياش في هذه الدراسة يرد على الأنثروبولوجي الأميركي جون واتربوري.

8 ومن هذه القضايا قضية الجهاد والتبغ والإسلاميين واليهود، انظر: محمد حجي، **الحركة الفكرية في المغرب على عهد السعديين**، ج 1 (الرباط: منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1976)، ص 266 وما بعدها.

9 عبد الرحيم بنحادة، "في تحقيب تدريس التاريخ في الجامعة المغربية"، **أسطور**، العدد 5 (كانون الثاني/ يناير 2017).

10 إبراهيم بوطالب، **تاريخ المغرب الحديث والمعاصر، دراسات وبحوث**، ج 1 (الرباط: منشورات كلية الآداب بالرباط 2013)، ص 213.

11 أشرف جرمان عياش على رسائل وأطروحات لم تسر على الخطى نفسها التي رسمها، وعملت على توسيع نطاق الوثيقة من خلال الاستعانة بمناهج حديثة.



الجيل الثاني: (1976-1999)

وهو الجيل الذي يمكن أن نسميه جيل "الطفرة"، إذ خلال هذه السنوات الثلاثين من القرن العشرين أنتج المغاربة بغزارة في مجال البحث التاريخي، ويعود ذلك إلى:

- إنهاء ما عرف بـ "الباحثين الشباب" لأطروحاتهم، والتي استغرقت وقتًا طويلًا؛ فمنذ نهاية السبعينيات وإلى عام 1984، كان قد تم مناقشة أطروحات هؤلاء ووجد بعضها طريقه إلى النشر. وتمَّ تعميمها في أوساط الباحثين، وكان لها وقع على طلبة الدراسات العليا.
- إيفاد الجامعة المغربية لعدد من طلبتها المتميزين لمتابعة الدراسات العليا في الخارج، وخاصة في الجامعات الفرنسية، وقد توجه معظم هؤلاء إلى جامعات باريس وبوردو. وتمكن هؤلاء خلال وقت وجيز من مناقشة أطروحاتهم والعودة إلى المغرب للتدريس بجامعاته، سواء القديمة أو المحدثة. فخلال الفترة 1976-1994، نوقشت في الجامعات الفرنسية كما بينا في دراسة سابقة[12] العديد من الأطروحات التي فتحت آفاقًا جديدة للبحث التاريخي في المغرب.
- سن ما يعرف بنظام "تكوين المكونين"، وذلك للاستجابة لحاجيات توسع الجامعة المغربية من الموارد البشرية. وقد كان لهذا التكوين آثاره السلبية والإيجابية؛ فقد فتح الباب أمام مجالات بحثية ظلت تعاني قلة الإنتاج لفترة طويلة، ولعل من بين هذه المجالات البحث في تاريخ المغرب في العصور القديمة. فما كان للبحث في تاريخ المغرب القديم أن يخطو خطواته الحثيثة، لو لم تكن الحاجة إلى أطر لتدريس التاريخ القديم بالجامعة المغربية.
- تعود هذه الطفرة إلى إصدار وزارة التعليم العالي لنظام الدكتوراه الواحدة، واتخاذ 31 كانون الأول/ ديسمبر 1999 آخر أجل لمناقشة رسائل دبلوم الدراسات العليا. ومن ثمَّ يمكن أن نعتبر عام 1999 بمنزلة عام غزارة الإنتاج في البحث التاريخي. فقد نوقش خلال هذا العام ما يزيد على أربعين رسالة في مختلف الجامعات المغربية.

وإذا ما كان لنا أن نصف هذا الجيل بصفة مشتركة ومتقاسمة، فيمكن القول إن هذه الصفة هي "الانفتاح" وهو انفتاح على ثلاثة مستويات:

- على مستوى التعامل مع الأدبيات الاستعمارية، بحيث تحرر جيل المؤرخين الشباب من عقدة الاستعمار، واقتنع بضرورة "النقد المزدوج". ولم يضع المعرفة الاستعمارية واجهة للتصارع بل واجهة للنقاش، فهو وإن عرَّى خلفياتها الأيديولوجية فإنه استفاد من التراكم المعرفي الذي حققته.
- على مستوى تعدد النصوص المصدرية؛ لم يقدس هذا الجيل الوثيقة المخزنية ولم يعتمد عليها وحدها، بل سعى إلى تعدد مصادره، ووجد هذا الجيل من الباحثين أن في الأرشيفات الأجنبية (فرنسية أو إسبانية أو بريطانية وفيما بعد إيطالية وعثمانية)، ما يمكن أن يعوضه على شحِّ الوثيقة المخزنية. كما أنه استطاع تجاوز النصوص التقليدية بإيجاد بدائل منها من خلال الاعتماد المكثف عن النصوص المنقبية والنصوص النوازلية، بل وفي بعض الأحيان النصوص الأدبية والشعرية.
- على مستوى الاستفادة من المناهج الغربية الحديثة في الكتابة التاريخية، فقد انفتح هذا الجيل على العلوم الاجتماعية من أنثروبولوجيا وإثنوغرافيا واقتصاد، فوظف مقاربات هذه العلوم في تشريح الظاهرة التاريخية، خاصة في مجال البحث في

12 للاطلاع على جرد بهذه الأطروحات ومجالاتها البحثية انظر مقالنا:
Abderrahim Benhadda & Mohammed Lmoubariki, "Vingt ans de recherche historique relative au Maroc dans l'université française (1972-1992)," *Hesperis Tamuda*, vol. XXXII (1994).

التاريخ الاجتماعي. واستفاد في ذلك من الانفتاح على مدرسة الحوليات ومدرسة التاريخ الجديد. ولعل الناظر في عناوين الأطروحات التي نوقشت خلال هذه المرحلة سرعان ما يقف عند هذا التأثير الواضح. وقد كان هذا الانفتاح متفاوتًا بين دراسة وأخرى، بين الاستفادة العميقة والاستفادة السطحية.

الجيل الثالث: ما بعد عام 1999

غلب على الجيل الثالث من الباحثين التكوين في الجامعة المغربية، فقد توقفت البعثات الطلابية من الجامعات إلى الخارج. وفي الوقت نفسه أحدث في إطار إصلاح منظومة التدريس بالتعليم العالي ما عرف بـ "وحدات التكوين والبحث". وهي عبارة عن بنى للتدريس والبحث على مستوى الدراسات العليا والدكتوراه، وانتشرت هذه البنى في جميع الجامعات المغربية. بما في ذلك الجامعات الفتية. وتم ما بين عامي 1999 و2006 إحداث ما يزيد على خمسين وحدة للتكوين والبحث.

ولعل ما يميز هذه الوحدات أنها لم تعد تكتفي بالتحقيب التقليدي المعمول به في المرحلة السابقة في تدريس التاريخ على مستوى الدراسات العليا[13]، بل كانت عناوينها عبارة عن مواضيع محددة ودقيقة في بعض الأحيان؛ مثل "المغرب وأوروبا"، و"المغرب والعالم العربي الإسلامي"، و"المجتمعات الإسلامية والحداثة"، أو "الدراسات المغاربية المعاصرة"، أو "المجتمع والدولة في المغرب الوسيط"، أو "المدينة العربية الإسلامية"، وغيرها من المواضيع التي تعبر عن توجه جديد في أوساط الباحثين المدرسين وطموحهم إلى بناء جيل من الباحثين الشباب بمقاربات جديدة. وهو ما أدى إلى تشكيل مجالات وحقول بحثية جديدة. غير أن مشاريع البحث والتكوين هذه اصطدمت بواقع انحسار العلوم الإنسانية في المغرب. فلم تعد الجامعة المغربية تستوعب الخريجين من حاملي الدكتوراه، وتحول الحاصلون على درجة الماجستير من الإقبال على البحث إلى الإقبال على البحث عن شغل مستقر. وهي وضعية أدت إلى ضنك في الإنجاز على مستوى الدكتوراه وحالت دون تجدد الأجيال وبناء الخلف. ففي كلية الآداب بالرباط، وهي أهم منتج للأطروحات في حقل التاريخ، لم تناقش سوى 14 أطروحة من أصل أكثر من 240 أطروحة سجلت بين عامي 1998 و2008. وقد تفاقم الوضع عندما سنت الوزارة الوصية نظامًا جديدًا للدكتوراه ضمن الإصلاح الجامعي الذي عرف بنظام إ. م. د. (إجازة - ماستر- دكتوراه) منذ عام 2008.

ولعل من خصائص هذه المرحلة أيضًا ما عرفته الجامعة المغربية من حالات تقاعد الأساتذة الباحثين خاصة في أقسام التاريخ. زد على ذلك أن من يتحمل مسؤولية قطاع البحث لم يقم بأي إجراء من شأنه تشجيع الكفاءات من الجيل الثاني الواعد على الاستمرار في العطاء؛ بحيث يتحول البحث في التاريخ إلى مجرد عبء لا يتحمله إلا صاحبه ولا يعبأ به أي مسؤول.

ثانيًا: مجالات الإنتاج

ما هي المجالات التي طرقها مؤرخو المغرب خلال نصف قرن؟

لن نعرض لكل المجالات البحثية والحقول التي عالجها البحث التاريخي المغربي، ولكننا سنقف عند تلك التي شكّلت عصب الإنتاج التاريخي المغربي في مراحله المختلفة وعكست توجهاته الكبرى.

13 كانت الدراسات العليا قبل اعتماد هذا النظام تقوم على أساس التدريس "بالحقب كالدراسات المُعمَّقة في التاريخ الوسيط" أو "الدراسات المُعمَّقة في التاريخ الحديث". وكانت الدروس تنتظم في سيمنار لأستاذين أو ثلاثة في غياب قوانين تنظم هذه الدراسات.

التحقيق

اشتغل المؤرخون المغاربة بتحقيق النصوص التاريخية، أو لنقل النصوص التي لها صلة بالتاريخ، والتي يمكن أن تعتمد لبناء معرفة تاريخية. فإضافة إلى تحقيق كتب التاريخ والحوليات، حقق الباحثون المغاربة نصوصًا تراثية؛ منها كتب الرحلات وكتب التراجم والطبقات. كما اهتم عددٌ منهم بتحقيق مجموعات وثائقية كالأعراف والألواح والوثائق المخزنية.

وقد طغى التحقيق بالأساس على الفترة الحديثة من تاريخ المغرب من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر، فيما لم تحظ المرحلة الوسيطية مثلًا إلا بالنزر القليل من التحقيقات، فقد ظل كتاب **العبر وديوان المبتدأ والخبر** لعبد الرحمن بن خلدون مثلًا، على الرغم من أهميته بصفته نصًا تاريخيًا، غير محقق.

ويعتبر عبد الهادي التازي أول من شرع من المؤرخين المحترفين بتحقيقه لكتاب **المنُّ بالإمامة** لابن صاحب الصلاة. ولما كان محمد حجّي قد اشتغل بتاريخ الحركة الفكرية في المغرب على عهد السعديين، فإنه وجه عددًا من طلبته إلى الاهتمام بتحقيق النصوص الغميسة لتاريخ المغرب، والتي وقف عليها هو أثناء اشتغاله بالموضوع السالف الذكر، وإليه يعود الفضل في تكوين جيل من المؤرخين المحققين. غير أن ما يعاب على هذا الجيل، هو الآتي:

- إن عددًا من التحقيقات التي قدمت في إطار رسائل جامعية لم تجد طريقها إلى النشر، وهو ما يطرح تساؤلًا عريضًا حول الهدف من التحقيق.
- إن الطريقة التي اعتمدت في التحقيق بصفة عامة محكومة بمعايير مضبوطة، يتحول معها المحقق إلى ناسخ ضابط. وقد بيّن أحد الدارسين أن العديد من الأبحاث الجامعية لا تحترم القواعد العلمية في تحقيق النصوص[14].
- إن ما أنتجه هؤلاء الباحثون كان فريدًا، فعدد منهم لم يحقق سوى مخطوطٍ واحد. ولم يساهم في التراكم المأمول في هذا الباب.

إضافة إلى أعمال التحقيق التي حُضّرت في إطار أطروحات جامعية، انبرى فريق يقوده محمد حجّي نفسه إلى تحقيق عدد من النصوص، وقد كانت الحصيلة مهمة جدًا؛ فقد ظهرت إلى الوجود نصوص أساسية في تاريخ المغرب الحديث: مثل كتاب **نشر المثاني لأهل القرن الحادي والثاني**[15]، **ودوحة الناشر**[16]، **وجذوة الاقتباس**[17]. غير أن أسلوب التحقيق لم يكن بالجودة المطلوبة، ولم يراعِ في كثير من الأحيان المعايير المعتمدة في التحقيق العلمي، فقد كان أقرب إلى النشر منه إلى التحقيق.

ولا بد من التأكيد في هذا الباب أن تحقيق النصوص خضع لعملية إعادة النظر في النصوص التي حققت في الفترات السابقة خاصة خلال مرحلة الحماية[18]. وقد أشار محمد القبلي إلى أهمية هذه العملية وعدد النصوص التي شملتها إعادة النظر خاصة المتعلقة بالمرحلة

---

14 عبد السلام شقور، "تحقيق النصوص التراثية بين الأدوات المعرفية والغايات الإبداعية الفلسفية: تحقيقات محمد بنشريفة"، **دعوة الحق**، العدد 339 (تشرين الثاني/ نوفمبر- كانون الأول/ ديسمبر 1998).

15 محمد بن الطيب القادري، **نشر المثاني لأهل القرن الحادي والثاني**، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، 4 أجزاء (الرباط: مكتبة الطالب 1977 إلى 1986).

16 محمد الشفشاوني ابن عسكر، **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**، تحقيق محمد حجّي (الرباط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1397 [1977]).

17 أحمد ابن القاضي المكناسي، **جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس**، تحقيق عبد الوهاب بنمنصور (الرباط: دار المنصور للطباعة والنشر، 1973).

18 قليلة هي النصوص التي حققت في الفترة الاستعمارية من تاريخ المغرب، على الرغم من عناية الفرنسيين بالنصوص المغربية، فقد توجه المؤرخون الفرنسيون بالأساس إلى ترجمة العديد من النصوص، وتركزت الجهود بالأساس على ترجمة كتب الجغرافيا والرحلات خاصة منها كتب الجغرافيين في العصور الوسطى، كما انبرى عدد من الباحثين لترجمة بعض الحوليات، فترجم فانيان Fagnan كتاب **الاستقصا** ونصوصًا عن الدولة السعدية، واهتم جوستينار Justinard بترجمة نصوص عن منطقة سوس كـ **"كناشة عبد الله الحساني"**. وقد اهتم الفرنسيون بنشر بعض النصوص القليلة مثلما هو الشأن بالنسبة إلى **نزهة الحادي** الذي تولاه بالنشر هوداس Houdas أو **الدولة السعدية التكمدارتية** الذي اعتنى بنشره كولان G. Colin. أو **التشوف إلى رجال التصوف** الذي اعتنى بنشره أدولف فور.

الوسيطية. كما أشار إلى ما ترتب على هذه "المراجعات من إثارة إشكاليات جديدة تتموقع ضمن إشكاليات البحث بمختلف مدارسه الفرنسية والإسبانية والأنجلوسكسونية"[19].

ولم يكن تحقيق النصوص مجالًا حكرًا على المؤرخ بل تناوله مؤرخو الأدب؛ فقد عمل العديد من مؤرخي الأدب في المغرب على تناول نصوص تاريخية. ولعل أهم مثال على ذلك النصوص التي حققها محمد بنشريفة، ونصوص أخرى حققت في قسم الأدب العربي. ولعل القاسم المشترك بينها هو اعتبار هذه النصوص نصوصًا تراثية.

المونوغرافية

لم يكن التاريخ المحلي بدعة مغرب الاستقلال، بل اهتدى إليه مؤرخو بداية القرن الماضي الذين رأوا فيه مرحلة لا محيد عنها لكتابة التاريخ الشامل[20]. فقد انبرى رجالات من كل المناطق المغربية لكتابة تواريخ محلية، وخصص العباس بن إبراهيم المراكشي كتابه **الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام**، لتاريخ مدينة مراكش، أما ابن زيدان فقد تناول في كتابه **إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس**، فكتب تاريخ العاصمة الإسماعيلية من خلال تراجم رجالاتها. وقد شملت هذه الكتابات المدن بجميع أصنافها، عواصم كانت أو مدنًا صغرى، كما شملت الأرياف كما هو شأن كتاب **المعسول** لمحمد المختار السوسي. وقد كان الهدف من وراء ذلك، كما يرد في مقدمات هذه الكتابات، تجميع المادة التاريخية التي من شأنها أن تساعد في إنجاز التواريخ الشاملة.

وتعتبر أطروحة أحمد التوفيق التي ناقشها في عام 1976 علامة بارزة في تاريخ الكتابة التاريخية بالمغرب، وأعطت نفسًا جديدًا لهذه الكتابة، وغدت هذه الأطروحة نبراسًا للباحثين الشباب ونموذجًا اقتداه باحثون آخرون بعد التوفيق سواء في الجامعات الفرنسية أو الجامعات المغربية. ففي الوقت نفسه الذي كان أحمد التوفيق يشتغل حول إينولتان، كان العربي مزين يحضر رسالته في جامعة السوربون في موضوع "تافيلالت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر"[21]، ونوقشت عام 1977.

ما يمكن أن نسجله من ملاحظات عن المونوغرافية هو التالي:

- ركزت معظم المونوغرافيات على القرن التاسع عشر، فالمونوغرافيات التي تناولت المراحل السابقة قليلة، فمن أصل ما يزيد على خمسٍ وأربعين أطروحة؛ لم يخصص لما قبل القرن التاسع عشر سوى ست عشرة أطروحة معظمها يتعلق بالعصور الحديثة، وكلما تراجعنا إلى الوراء قلت أعدادها.
- شمل البحث البوادي والمدن على حدّ سواء، وكان الهمُّ الكشف عن بنى ما قبل الاستعمار، الحضرية منها والبدوية.
- تجديد المصادر والكشف عن وثائق غميسة، لقد كانت هذه الأبحاث مناسبة للتنقيب عن وثائق محلية، وانتهى معظم الأبحاث إلى الكشف عن نصوص جديدة، بل ربما شكلت هذه النصوص حافزًا للباحثين للعناية بهذه المجالات[22]. ونظرًا

---

19 محمد القبلي، **جذور وامتدادات الهوية واللغة والإصلاح بالمغرب الوسيط** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2006)، ص 15.

20 محمد المختار السوسي، **سوس العالمة**، ط 2 (الدار البيضاء: مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، 1984)، ص 23.

21 Laarbi Mezzine, *Le Tafilalet. Contribution à l'histoire du Maroc aux XVII et XVIII siècles* (Rabat: Université Mohamed V, 1987).

وقد واصل العربي مزين عمله المونوغرافي، وهو يعتبر من القلائل الذين تشبثوا بهذا التوجه من جيله، بحيث أنجز أطروحة أخرى ناقشها في جامعة باريس الأولى في موضوع الجنوب الشرقي المغربي من 1631 إلى 1912، انظر:

Laarbi Mezzine, "Le Maroc du Sud Est de 1631 à 1912," Thèse de Doctorat d'Etat, Université de Paris I, 2007.

22 يروي أحمد التوفيق أن دافع الاهتمام بمجال إينولتان يعود إلى اكتشاف نص بيوغرافي يحكي بعض حوادث هذا المجال في القرن التاسع عشر. وتعلق الأمر بكتاب **الإلفات** الذي حول الباحث من الاهتمام بثورة الريف إلى التاريخ الاجتماعي لمنطقة إينولتان.

إلى ضنك معلومات المصادر التقليدية، فقد اضطر الباحثون في التاريخ المحلي إلى الاستعاضة عن هذا الضعف بالبحث عن المعلومة في نصوص اعتبرت إلى عهد قريب نصوصًا لا تاريخية، وهو ما جعل المؤرخ يبحث عن أدوات جديدة أخرى لاستنطاق هذه النصوص الجديدة. فقد اضطره الاعتماد على النصوص النوازلية إلى أن يتحول إلى فقيه يمسك بتلابيب النصوص الفقهية. والناظر في أطروحات أحمد التوفيق ومحمد مزين وحسن علوي حافظي أو عمر بنميرة سرعان ما يقف عند هذا المجهود المبذول على هذا المستوى.

- تجديد المناهج، بحيث اعتمدت هذه الدراسات مناهج جديدة تراوحت بين الانفتاح على الأنثروبولوجيا الثقافية بالنسبة إلى مونوغرافيات القرن التاسع عشر، والانفتاح على مدرسة الحوليات بالنسبة إلى المونوغرافيات السابقة للقرن التاسع عشر.

وأما بالنسبة إلى الاستفادة من العلوم الاجتماعية، فقد وجد الباحثون المغاربة ضالتهم المنشودة في الأعمال التي أنجزت خلال فترة الحماية لإثنوغرافيين من أمثال إدموند دوتي Doutté الذي حطَّ رحاله بأرض المغرب، وسخَّر الملاحظة الميدانية توخيًا لمعرفة أعمق للمغاربة. وكذلك شأن شارل دوفوكو الذي تنكر في دور راهب ليقدم وصفًا عن عادات وتقاليد المغاربة، ودو سيكونزاك الذي قدم أوصافًا غاية في الأهمية عن المغرب العميق والحياة في الأطلس المتوسط، وغيرهم ممن سخَّروا معرفتهم لخدمة إدارة الحماية في المغرب. كما غذت الأنثروبولوجيا أعمال المؤرخين المغاربة. ويمكن الإشارة في هذا الباب إلى النقاش الذي فتحه مؤرخو المونوغرافية مع أعمال جاك بيرك J. Berque وروبر مونتاني[23] R. Montagne وآدم Adam. كما فتحوا نقاشًا جديًا مع الأنثروبولوجيا الأنجلوسكسونية ممثلة في أعمال إرنست كيلنر E. Gellner، ودافيد هارت D. Hart، وكليفورد كيرتز C. Gueertz، وجون واتربوري J. Waterbury.

وأما الاستفادة من مناهج مدارس التاريخ الحديثة، فيمكن التنويه بهذا الانفتاح الذي استحضر مقاربات مدرسة الحوليات الفرنسية، فقد عجَّت كتابات مؤرخي المونوغرافية بمصطلحات هذه المدرسة، وبات طبيعيًا الحديث عن المدى الزمني الطويل والمدى الزمني القصير، والوعي بضرورة كتابة تاريخ البنى، وليس تاريخ الأحداث. كما خاض مؤرخو المونوغرافية في مواضيع جديدة وخصصوا فصولًا من أطروحاتهم لوصف الظواهر الطبيعية وأثرها في التحولات التي عرفتها مجالات بحثهم. إضافة إلى ما سبق، تناولوا التطورات الديموغرافية والبنية الاجتماعية والاقتصادية والذهنية، مستحضرين في هذا الباب كتابات لوسيان فيفر وإيمانويل لوروا لاديري وفرناند بروديل.

غير أن الاستفادة لم تكن فقط من مدرسة الحوليّات، بل أثرت في باحثي المونوغرافيات التيارات الأيديولوجية للسبعينيات، وما كانت تحمله هذه التيارات من قيم، يتم فيها التركيز على التاريخ الاجتماعي والنفور من تاريخ البلاط ... إلخ.

لقد كانت فورة القرن التاسع عشر أو طفرته، كما يسميها عبد الأحد السبتي، تخفي هذه القيم. وكان البحث في القرن التاسع عشر تعويضًا عن البحث في الحاضر وفي ميدان العلوم السياسية وعلم الاجتماع. ومن ثمَّ، وجدنا عددًا من الباحثين في العلوم السياسية والاقتصاد[24]، وعلم الاجتماع[25] أيضًا يكرسون أبحاثهم للقرن التاسع عشر.

---

23 ناقش أحمد التوفيق في إينولتان نظرية "الموضع" ونظرية "ايخصن" في موضوع التشكل القبلي، انظر: أحمد التوفيق، **مساهمة في دراسة المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر: إينولتان (1850-1912)** (الرباط: منشورات كلية الآداب بالرباط، 2011).

24 يحسن بنا أن نشير إلى أعمال إدريس بنعلي ومحمد ضريف وغيرهما من الباحثين في الاقتصاد والعلوم السياسية. ويكفي أن نقوم بإطلالة على دليل الأطروحات المناقشة في كلية الحقوق لنقف على صدق الملاحظة، انظر:
Driss Benali, *Le Maroc précapitaliste: Formation économique et sociale* (Casablanca: Société marocaine des éditeurs, 1981);
محمد ضريف، **مؤسسة السلطان الشريف بالمغرب، محاولة في التركيب** (الرباط: أفريقيا الشرق، 1988).

25 انظر على سبيل المثال: عبد الجليل حليم، "مفهوم الإقطاع وملكية الأرض بالمغرب"، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس الرباط، 1978؛ رحمة بورقية، **الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب** (بيروت: دار الطليعة، 1991).



التاريخ العلائقي

اهتم الباحثون المغاربة بالتاريخ العلائقي، ويمكن التمييز بين الأعمال التي خصصت لتاريخ العلاقات المغربية - المشرقية، وتلك التي اهتمت بالعلاقات المغربية - الأوروبية، والعلاقات المغربية - الأفريقية والعلاقات بأميركا.

العلاقات المشرقية - المغربية

اهتم بها الباحثون في كل الحقب التاريخية، وركزت بالأساس في العصر الوسيط على العلاقات الثقافية بين المشرق والمغرب، ومحاولة الإجابة عن سؤال طرحه القدامى والمحدثون بوجه خاص، ويتعلق الأمر بتبعية المغرب ثقافيًا وفكريًا للمشرق. ولم تغب العلاقات السياسية عن هذا الموضوع؛ فقد انبرى باحثون مغاربة لدراسة العلاقات السياسية بين الخلافتين الفاطمية والموحّدية. ولم يميزوا في دراساتهم بين النصوص المغربية والمشرقية بل سخّروها لمعالجة قضايا جديرة بالاهتمام. أما في المرحلة الحديثة، فقد وجد المؤرخون المغاربة ضالتهم المنشودة في كتب الرحلات؛ فعملوا تارة على نشرها وتارة أخرى على استغلال معلوماتها للكشف عن مختلف أوجه هذه العلاقات[26]. وقد ركز الباحثون المغاربة في هذا الباب على مسألة التمايز التي حرص المغاربة على إظهارها. وقد خفّ الاهتمام بالمشرق العربي في الدراسات التي تناولت القرن التاسع عشر. ولم تخصص سوى دراسة واحدة لآثار الحملة الفرنسية على مصر في هذه العلاقات. وتكاد تغيب عن الفترات المعاصرة دراسة مستفيضة في هذا الباب، على الرغم من وجود مادة وفاعلين أدّوا أدوارًا طلائعية في هذه العلاقات. فلم يتم استغلال مراسلات شكيب أرسلان مثلًا مع الوطنيين المغاربة، كما لم يحظَ مقام الزعيمين علال الفاسي ومحمد بن عبد الكريم الخطابي بالقاهرة باهتمام الباحثين المغاربة في التاريخ.

العلاقات الأوروبية - المغربية

اهتم الباحثون في العصر الوسيط بتاريخ العلاقات التجارية بين المغرب والمدن الإيطالية، فيما كانت دراسات الأندلس وجهًا من وجوه رصد العلاقات بين الضفتين خاصة في الجوانب المتعلقة بتاريخ العلاقات بين الأندلس والمغرب. ويمكن القول إن هذه الدراسات نادرة، وكلما تقدمنا في العصور إلا وتكاثرت تلك المتعلقة بالعلاقات الأوروبية - المغربية. فقد شجعت المجموعة الوثائقية التي أشرف عليها هنري دوكاستر Henry de Castries بتوجيه الاهتمام نحو العلاقات بين المغرب والبلدان الأوروبية، وسرعان ما تجاوز المؤرخون المغاربة هذه المجموعة، وراحوا يبحثون عن وثائق دفينة في الأرشيفات الأوروبية. ومع نهاية القرن الثامن عشر وتزايد الضغط الأجنبي على المغرب مع احتلال الجزائر عام 1830، توجه الباحثون المغاربة إلى البحث أكثر في هذه العلاقات. ويمكن التمييز في الكتابة التاريخية عن علاقات أوروبا بالمغرب بين الاتجاهات التالية:

- العلاقات الدبلوماسية، وقد كان السعي فيها حثيثًا للكشف عن معالم هذه العلاقات مع البلدان الأوروبية في أزمنة محددة وفي عهود سلاطين، مثلما أنجز عن علاقات مولاي إسماعيل بفرنسا[27]، أو مثلما أنجز عن علاقات السلطان سيدي محمد بنعبد الله مع إسبانيا أو مع البرتغال[28]. وقد كان الغرض في النهاية من كل ذلك متعدد الغايات، فمن جهة الرغبة في تأكيد أن المغرب كانت له دولة ومؤسسات تسهر على ربط هذه العلاقات، ومن جهة أخرى كانت الرغبة أيضًا في الوقوف على ما تحويه الأرشيفات الأوروبية من نوادر الوثائق والمراسلات بين المخزن المغربي ومختلف هذه البلدان.

---

26 انظر على سبيل المثال: مصطفى الغاشي، **الرحلة المغربية والشرق العثماني: محاولة في بناء الصورة** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2014).

27 أحمد الأزمي، **العلاقات السياسية والديبلوماسية بين المغرب وفرنسا على عهد مولاي إسماعيل 1672-1727** (فاس: منشورات ما بعد الحداثة، 2007).

28 عثمان المنصوري، **تاريخ العلاقات المغربية البرتغالية من 1790 إلى 1844** (المحمدية: مطبعة فضالة، 2005).

❂ العلاقات الاقتصادية والتجارية، لم يغب هذا النوع من العلاقات في الدراسات التاريخية المغربية، بل كان لها حضور قوي خاصة في القرن التاسع عشر. وقد كان للأطروحة التي أنجزها مييج J. L. Miege دور مهم في توجيه الباحثين نحو هذا المجال التاريخي.

❂ سؤال الإشكال في العلاقات الأوروبية - المغربية، قليلة هي الأبحاث الإستشكالية في تاريخ العلاقات الأوروبية - المغربية، ويمكن أن ننوه بدراستين في هذا الباب؛ الأولى تناولت مسألة التجاوز ما بين القرن السادس عشر والثامن عشر[29]، والثانية تناولت قضية بريطانيا ومسألة الإصلاح[30].

ج- العلاقات المغربية - الأفريقية

على الرغم من وجود معهد للدراسات الأفريقية تابع لجامعة محمد الخامس، فإن تاريخ العلاقات المغربية - الأفريقية لم يدرس على الوجه المأمول، وأفضل الدراسات التي أنجزت قد تمت خارج المعهد أو أنجزها باحثون ينتمون إلى مؤسسات بحثية لا تمت بصلة لمعهد الدراسات الأفريقية. وقد تأخر البحث التاريخي المغربي في طرق موضوع العلاقات الأفريقية، ولم يتم الاهتمام به إلا في بداية العقد الأول من الثمانينيات. فقد عادت ثلة من الباحثين من فرنسا ممن اشتغلوا في تاريخ العلاقات المغربية - الأفريقية من خلال التجارة الصحراوية في العصر الوسيط والقرن التاسع عشر[31]. وفتح ذلك مجالًا للاهتمام بهذه الدراسات، خاصة عندما تم إحداث برنامج للدراسات العليا في الدراسات الأفريقية خاص بهذا المجال في نهاية الثمانينيات.

وقد تناولت العلاقات الأفريقية - المغربية ثلاثة جوانب أساسية:

يتعلق **الجانب الأول** بالعلاقات التجارية، وقد خصصت له العديد من الدراسات، ركزت بالأساس على الفترة الوسيطية من تاريخ المغرب، وبالضبط خلال المرحلة التي توطدت فيها العلاقات بين صونغاي والدولة المرينية، وركزت بالأساس على تجارة الذهب وتجارة الملح وما يسمى بالتجارة الصامتة، استلهمت هذه الدراسات الأعمال التي قام بها المستشرق الفرنسي دو لافوس De Lafosse وموني Mauny.

أما **الجانب الثاني** فيتعلق بالعلاقات الثقافية وآليات نشر الإسلام في أفريقيا، وقد سعى الباحثون في هذا الباب لقراءة النصوص الإسلامية ومقارعتها بما تداولته التواريخ العامة لأفريقيا. ومن بين المواضيع التي أثارها عبد العزيز العلوي[32] ومحمد شكري[33]، وغيرهما تتعلق بالموروث الديني في أفريقيا قبل دخول الإسلام، ومساهمة التجار ودول الغرب الإسلامي في ترسيخ المذهب المالكي في هذه المجالات. وقد خصصت دراسات تتعمق في الإسلام وأعلامه الوازنة في أفريقيا الغربية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، مثلما نجده عند بهيجة الشاذلي[34] وخالد شكراوي[35].

---

29 عبد المجيد القدوري، **المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر: مسألة التجاوز** (بيروت: المركز الثقافي العربي 2000).

30 خالد بن الصغير، **بريطانيا وإشكالية الإصلاح في المغرب** (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2011).

31 تجدر الإشارة هنا إلى عملين متميزين: الأول لزهرة طموح، والثاني لعبد العزيز العلوي:
Zahra Tamouh, "Le Maroc et le Soudan au XIX siècle 1830- 1884," Thèse inédite, Université de Paris I, 1982; Abdelaziz El Alaoui, "Le Maghrib et le commerce transsaharien au moyen âge," Thèse du 3ème cycle en Etudes Arabes et Islamiques, Université de Bordeaux III, 1983.

32 بعد أطروحته الأولى باللغة الفرنسية عن المغرب والتجارة الصحراوية، خصص عبد العزيز العلوي أطروحته الثانية للتأثيرات المغربية في أفريقيا جنوبي الصحراء، وقد شملت التأثيرات هذه المرة الجوانب الثقافية والفكرية. انظر: عبد العزيز العلوي، "الحياة الدينية في السودان الغربي"، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة جامعة، سيدي محمد بن عبد الله، فاس، 2000.

33 أحمد الشكري، "الإسلام والمجتمع السوداني، إمبراطورية مالي 1230-1430"، أطروحة دكتوراه، غير منشورة، كلية الآداب بالرباط، 1991. قام المؤلف بنشرها سنة 2015، في الموقع الإلكتروني:
http://www.amrh.ma/?p=6102

34 بهيجة الشاذلي، **الإسلام والدولة في أفريقيا جنوب الصحراء: الفكر السياسي عند عثمان بن فودي خلال القرن الثامن عشر** (الرباط: منشورات مركز الدراسات الصحراوية، 2014).

35 خالد شكراوي، "الدين والسلطة في أفريقيا الغربية، مساهمة في دراسة البنيات السياسية بالسودان الغربي"، رسالة دبلوم دراسات عليا، غير منشورة، كلية الآداب بالرباط، 1991.

ويرتبط **الجانب الثالث** بالعلاقات الصوفية والطُرقية، وفي هذا الإطار خصصت ثلاث دراسات للطريقة التيجانية، وتعتبر أطروحة أحمد الأزمي[36]، أعمق أطروحة عن الطريقة التيجانية بالنظر إلى إحاطتها بالمتن الصوفي والنصوص التاريخية التي تناولت علاقات التيجان بعاصمتهم الروحية مدينة فاس. ولم يستطع مَن دَرسَ بعده الزاوية التيجانية أن يسهم بالجديد في هذا الباب، على الرغم من مقاربته الاجتماعية؛ إذ تنقصه القدرة على النفاذ إلى عمق المتن الصوفي والوِرد التيجاني.

تاريخ الآخر

ظل البحث التاريخي منغلقًا على نفسه مجاليًا لفترة طويلة؛ فكل الأبحاث التي خصصها المؤرخون المغاربة كانت مغربية بامتياز، ولم يحضر فيه الآخر إلا في وضع المرآة أو كواجهة للمقارنة.

وفي السنوات الأخيرة، انكب باحثون مغاربة على دراسة مجالات أخرى راوحت بين اليابان وأوروبا والدولة العثمانية، بل كرس بعضهم أبحاثه في تاريخ أميركا. وعلى الرغم من الحاجة الماسة إلى هذا التوجه، فإن حضوره في البحث ما يزال محتشمًا، ولا تتعدى الأبحاث في هذا الباب أكثر من عشرة أبحاث.

وعندما نطّلع على القائمة التي أنجزناها حول البحث الجامعي في فرنسا خلال عشرين عامًا، من عام 1972 إلى عام 1992[37]، يظهر أن عددًا من المغاربة درسوا تاريخ أوروبا في العصر الوسيط، ومن هؤلاء مثلًا محمد حمام ومحمد حناوي وأحمد المحمودي، غير أنهم سرعان ما تخلوا عن التخصص في تاريخ أوروبا وانصرفوا إلى دراسة مواضيع تتعلق بالمغرب في العصر الوسيط. وهو ما يفتح الباب أمام تساؤلات عدة، هل هي شروط الأستاذ المشرف على هذه الأطروحات أم هو ركوب مغامرة لم يتمكن الباحثون من تأمين عواقبها؟

يتميز معظم هذه الأعمال بالهشاشة، ولعلها تتجلى في الضعف التوثيقي؛ فجلّ هذه الأعمال لا يتأسس على وثائق أصيلة، واعتمادها بالأساس على ما أنجز من دراسات في الموضوع، ومن ثمّ فإنها لم تأت بالجديد، ولم تسهم في تقدم المعرفة التاريخية في المجال المدروس، خاصة أنها أنجزت في فضاءات جامعية فرنسية وباللغة الفرنسية.

وفي السنوات الأخيرة، يمكن أن نسجل توجهًا في الجامعة المغربية إلى التخصص في المجالات الأخرى. فقد نشر محمد حبيدة قبل بضع سنوات كتابًا شاملًا: **تاريخ أوروبا من الفيودالية إلى الأنوار**[38]، واعتبر الباحث أن الانفتاح على التاريخ الأوروبي بإمكانه أن يسهم في معالجة مواضيع أضحت تأخذ بلب الباحثين المغاربة من بينها قضايا البنيات الاجتماعية والاقتصادية والتحديث والإصلاح.

وانبرى باحث آخر إلى الحفر في المجال العثماني[39]، فكتب تاريخًا تركيبيًا للدولة العثمانية منذ التأسيس إلى عام 1924، قدم فيه عصارة البحث الدولي في التاريخ العثماني. وقد رأى عبد الرحيم بنحادة أن الحفر في هذا المجال يساعد الباحثين المغاربة على تمثل العديد من الظواهر، ويمكّنهم من عقد المقارنات الممكنة، واعتبر أن العديد من القضايا في تاريخ المغرب لا يمكن فهمها على نحو جيّد إلا إذا استحضر التاريخ العثماني كمسألة الإصلاح والعلاقات مع أوروبا.

أما محمد أعفيف فقد ألف كتابًا في تاريخ اليابان[40]. وإذا كان الكتابان السابقان عبارة عن خلاصة لتجربة تدريسية استغرقت أكثر من عقدين، فإن كتاب محمد أعفيف كان عبارة عن أطروحة جامعية. وقد خصصه لدراسة تاريخ اليابان منذ القرن التاسع عشر،

---

36 أحمد الأزمي، **الطريقة التيجانية في المغرب والسودان الغربي خلال القرن التاسع عشر** (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2000).

37 Benhadda & Lmoubariki, p.163-188.

38 محمد حبيدة، **تاريخ أوروبا، من الفيودالية إلى الأنوار** (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2010).

39 عبد الرحيم بنحادة، **العثمانيون: المؤسسات والاقتصاد والثقافة** (مراكش: منشورات سبو 2008).

40 محمد أعفيف، **أصول التحديث في اليابان 1568-1868** (بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2010).



ليدحض أطروحة استغرق تداولها وقتًا طويلًا عند استحضار التجربة اليابانية وهي تشابه المقدمات واختلاف النتائج. وقد بيَّن الباحث أن اليابان يختلف كثيرًا عن العالم العربي، وأن ما بلغه من نتائج في بداية القرن العشرين هو نتاج سيرورة تاريخية داخلية.

ما يجمع هذه الدراسات الثلاث هو خروجها عن النطاق المغربي، لكنها في الوقت ذاته كانت لصيقة به، إذ تُجمع كلها على أن الانخراط في هذه التجارب ليس من أجل حب الاستطلاع، ولكن من أجل فهم أعمق للظواهر التي استعصى فهمها في تاريخ المغرب.

تاريخ الزمن الراهن

يعتبر هذا الحقل حديث العهد في المغرب، وهو إن برز ضمن محاولات خجولة خلال الثمانينيات والتسعينيات، خاصة في أطروحات جامعية نوقشت بفرنسا[41]، فإنه لم يعلن عن نفسه إلا في السنوات الأولى من الألفية الثالثة. وقد واكب ظهوره المسلسل الحقوقي في المغرب، عندما قررت الدولة المغربية المصالحة مع الماضي والقطع مع الممارسات المُشينة التي عرفتها سنوات الرصاص في المغرب. وتكرس هذا التوجه عندما قررت الدولة أيضًا إنجاز خمسينية الاستقلال. وحتى يوضع هذا الاهتمام في سياقه التاريخي، لا بد من التذكير بالمحطات الأساسية التي كان لها بالغ الأثر في بروز حقل تاريخ الزمن الراهن. ولعل أول محطة هي إحداث "المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان" عام 1990، "معلنا رغبة المغرب في التصالح مع الذات والتأسيس لدولة تحتكم للحق والقانون". وقد أدى إحداث هذا المجلس إلى إطلاق سلسلة من المبادرات التي سعت إلى تركيز نقاشاتها على التاريخ المباشر، ومحاولة الوقوف على مكامن الخلل في المسار الحقوقي المغربي. وقد ساهمت في هذا النقاش جمعيات المجتمع المدني، وأُسست على إثر ذلك جمعية "منتدى الحقيقة والإنصاف"، وهي الجمعية التي نادت من أجل فتح ملف الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. لقد خلق هذا الجو نقاشًا ساخنًا بين من يسعى للمصالحة من دون قراءة الصفحات السوداء، ومن يعتبر أن تكريس الحقوق مرتبط أشد الارتباط بقراءة هذه الصفحات قبل طيّها.

في عام 2003، شكلت هيئة الإنصاف والمصالحة، وهي الهيئة التي استبدلت الحقيقة بالمصالحة، وقد اشتغلت هذه اللجنة على ملف الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، وفي كانون الثاني/ يناير 2005 انعقدت جلسات الاستماع إلى ضحايا سنوات الرصاص، وفي عام 2006 رفعت هذه الهيئة توصياتها إلى الملك. وراوحت هذه التوصيات بين التعويض المادي عن الضرر فيما عرف في أدبيات هذه الهيئة "بجبر الضرر"، والدعوة إلى إنشاء مؤسسة تعنى بتاريخ الزمن الراهن وحفظ الأرشيف، ومن بينه أرشيف هيئة الإنصاف والمصالحة السمعي والبصري والمكتوب.

خلال هذه السنوات دفعت الصحافة المكتوبة بالخطوط الحمراء بعيدًا، وأضحت تتناول قضايا شائكة، وتفتح صفحاتها للكتابة بـ"حبر الرصاص"، فخلال هذه السنوات نشرت الصحافة مذكرات وشهادات. وهو ما استدعى مساءلة المؤرخ لتحمل مسؤولياته والقيام بدوره في كتابة تاريخ المرحلة الممتدة ما بين عامي 1956 و1999.

وقد كان للمؤرخين المغاربة تحفظات على الانخراط في كتابة تاريخ هذه المرحلة، وهي التحفظات ذاتها التي أبداها المؤرخون الأوروبيون عندما دُعوا إلى كتابة تاريخ ما بعد الحرب العالمية الثانية. وتنطلق هذه التحفظات من أن الكتابة في التاريخ تستلزم أخذ المسافة اللازمة من أجل الإنجاز الموضوعي، وتُضاف إلى ذلك مسألة المصادر التي يمكن أن تعتمد لضمان الوصول إلى "حقيقة ما جرى"؛ فالتاريخ الراهن هو تاريخ ممتد في الحاضر ولا يزال الفاعلون فيه أحياء.

---

41 كان المدخل إلى الاهتمام بتاريخ الزمن الراهن العناية بتاريخ مرحلة الحماية التي ظل البحث فيها هامشيًا، وشكلت أطروحة جامع بيضا عن الصحافة في المغرب من الأصول إلى عام 1956 أحد المداخل الأساسية للاهتمام بتاريخ الزمن الراهن، وفي الوقت نفسه نوقشت رسالة أخرى عن تطور حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية تحت عنوان: "من الاتحاد الوطني إلى الاتحاد الاشتراكي".

ومع هذه التحفظات، فقد ركب بعضُ الباحثين موجة الزمن الراهن، وانخرطوا في البحث فيه، ولعل ما يبين ذلك:

- تنظيم عدد من الورش البحثية والندوات المتعلقة بالمرحلة، وبعضها نظم حتى قبل انطلاق المسلسل الحقوقي الذي استدعى الانخراط في هذا الحقل الجديد، وبعضها واكب هذا المسلسل وأجاب عن أسئلته.
- تنظيم المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب سلسلة من اللقاءات التي خصت العلاقة بين الذاكرة والتاريخ واستدعي لها فاعلون في المرحلة ومؤرخون.
- اندراج هذه الحقبة في الكتاب الجماعي الذي أشرف عليه المعهد الملكي في تاريخ المغرب؛ إذ عالج الكتاب تاريخ المغرب من الأصول إلى عام 1999.
- إحداث درجة ماجستير لتاريخ الزمن الراهن في كلية الآداب بالرباط؛ تطبيقًا لواحدة من توصيات هيئة الإنصاف والمصالحة، ثم إحداث مركز للبحث في تاريخ الزمن الراهن. وقد تمخض عن ذلك إصدار أبحاث عن تاريخ هذه الحقبة.

التاريخ التركيبي

ولعل المعضلة الأساسية في التواريخ التركيبية هي أنها لا تكون موجهة في الغالب للقارئ المتخصص، بل تسعى إلى تقديم نظرة بانورامية شاملة عن تاريخ البلاد. ومن ثمَّ، فإن الأمر بالغ التعقيد، كيف يمكن لمحترف أن يقدم منتوجًا ذا جودة عالية لقارئ متعدد، قد يكون محترفًا، وفي الوقت نفسه للقارئ الهاوي الذي قد لا يعتني بعمق الأشياء.

لقد عجَّت مرحلة الحماية بالعديد من الكتابات التي شملت تاريخ المغرب، ولعل ما كان يحكم هذه التجربة الرغبة في إحاطة الرأي العام الفرنسي بتاريخ بلد يقع تحت حماية الدولة الفرنسية من جهة، ومن جهة أخرى المساهمة في جمع شتات التاريخ المغربي. وقد كانت آخر المحاولات تلك التي قام بها هنري تيراس[42]. أما بعد الاستقلال فلم يكترث المغاربة لهذا النوع من الكتابة، واعتبر مغامرة غير مأمونة، فقد اعتبر المؤرخون المغاربة أنه من الصعب إنجاز كتاب شامل عن تاريخ المغرب في غياب أبحاث قطاعية انصرفوا إلى إنجازها. غير أن ذلك لا يعني غياب محاولات جادة، وكانت أولاها تلك التي صدرت عام 1967 عندما قام جماعة من الباحثين بإشراف جون برينيون بإنجاز كتاب **تاريخ المغرب**. وتلا ذلك صدور كتاب الأستاذ عبد الله العروي **تاريخ المغرب: محاولة في التركيب** عام 1970، ثم كان آخر هذه الإصدارات كتاب **تاريخ المغرب: تحيين وتركيب**.

وبين **المحاولة في التركيب** و**التحيين والتركيب** زهاء أربعة عقود من الزمن. لم تكن العقود الأربعة خالية تمامًا من كتابات تهم تاريخ المغرب "الشامل"، بل يمكن أن نسجل بعض الكتابات التي كانت أقرب إلى الطابع الترويجي منها إلى الطابع العلمي الأكاديمي. ونذكر منها ما صدر في إطار **مذكرات التراث المغربي**[43]، أو في **الموسوعة الكبرى للمغرب**[44]. كما لا ينبغي لنا إغفال الكتاب الذي أنجزه إبراهيم حركات تحت عنوان **المغرب عبر التاريخ**[45]، وهو الكتاب المؤلف من ثلاثة مجلدات، خصص الأول منها لتتبع تطورات التاريخ المغربي منذ ما قبل الإسلام إلى نهاية دولة الموحدين وحضارتهم، وأما الثاني فهو يؤرخ للمغرب من دولة المرينيين إلى نهاية السعديين، والثالث يؤرخ لدولة العلويين.

---

42 Henri Terrasse, *Histoire du Maroc des origines a l'établissement du protectorat français* (Casablanca: Éditions Atlantides, 1950).

43 Collectif, *Mémorial du Maroc*, 8 volumes (Rabat: Nord Organisation, 1985).

44 Collectif, *Grande encyclopédie du Maroc* (Rabat: GEM. Cremona GEP, 1988).

45 إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ**، 3 أجزاء (الدار البيضاء :مطبعة دار الرشاد الحديثة، 2000).

وقد نهج المؤلف مسارًا تقليديًا وتحقيبًا سلاليًا، بحيث عرض في كل دولة لمرحلة النشوء ومرحلة الأوج ثم مرحلة الضعف والانهيار، ويعقب ذلك تقديم للعلاقات الخارجية للدولة، ثم ينهيه بالحديث عن الحياة الدينية واستعراض المعالم الحضارية من نظم الحكم والإدارة والحياة الاجتماعية والعمرانية والفكرية.

ونورد جملة من الملاحظات عن هذه الإصدارات كالآتي:

- صدرت كلها باللغة الفرنسية باستثناء **المغرب عبر التاريخ** و**التحيين والتركيب**. وبعضها وجد طريقه إلى الترجمة، وبعضها الآخر ظل باللغة الأصل. وهو ما يطرح أكثر من تساؤل.
- أنها كلها كتب جماعية باستثناء **المحاولة في التركيب** و**المغرب عبر التاريخ** الذي تصدى له مؤلف واحد، وإن كان هو نفسه في مقدمة كتابه يعتبر أن إعادة كتابة تاريخ المغرب لا يمكن أن تتأتى إلا بعمل جماعي، وهو ما يتطلب شروطًا ذهنية وثقافية لم تكن قد تحققت في نهاية الستينيات التي أنجز فيها الكتاب. وبعض من هذه الأعمال الجماعية كان جماعيًا بامتياز أي من حيث عدد المشاركين، فقد تصدى **للتحيين والتركيب** فريق عريض من الباحثين تجاوز الأربعين باحثًا ليسوا كلهم مؤرخين.
- الاختلاف في التحقيب، وهو ما يظهر أن مسألة التحقيب ظلت محط أخذ ورد بين المؤرخين المغاربة. تتوقف معظم الإصدارات عند عام 1956، بل فيها من مرَّ على مرحلة الحماية مرور الكرام، باستثناء **التحيين والتركيب**.

ثالثًا: آليات نشر المعرفة التاريخية في المغرب

منشورات متخصصة

لا توجد في المغرب مؤسسة متخصصة، باستثناء الجمعية المغربية للنشر والتأليف والترجمة التي أنشأت في نهاية السبعينيات، بل لا توجد دور نشر متخصصة في المعرفة التاريخية على غرار la nouvelle Clio في فرنسا. وفي نهاية السبعينيات ظهرت بعض المحاولات لنشر المعرفة التاريخية، وبرزت إلى الوجود دار الطالب بالرباط، والتي تخصصت في نشر النصوص التراثية والتاريخية، وقد نُشر عبر هذه الدار عدد من النصوص التاريخية كنشر **المثاني** و**دوحة الناشر**. غير أن هذه الدار سرعان ما توقفت لأسباب ترتبط بالأساس بضعف التسويق والإقبال. وغني عن البيان الجهود الموازية للجمعية المغربية للنشر والترجمة والتأليف[46] التي تخصصت في الثمانينيات في نشر النصوص المحققة، وترجمت بعض الأعمال التي قام بها بعض أعضاء هذه الجمعية، إضافة إلى نشر بعض الرسائل والأطروحات. غير أن وتيرة النشر في إطار هذه الجمعية ضعيفة مقارنةً بما ينتظره القارئ والباحث، ويعود ذلك إلى أن الجمعية كرست كل جهودها الفكرية والمادية لنشر عمل جبار يتمثل في نشر الموسوعة المغربية الموسومة بـ **مَعلَمة المغرب**[47]، والتي نشر منها حتى الآن 28 مجلدًا.

وتبقى كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط دار نشر المعرفة التاريخية بامتياز؛ فقد نشرت هذه المؤسسة ما يزيد على 150 منشورًا موزعة (من أصل ما يزيد على 450 كتابًا) بين النصوص التاريخية المحققة والأطروحات والرسائل الجامعية، علاوة على أعمال الندوات والموائد المستديرة التي عقدت في رحاب هذه المؤسسة. ولم تقتصر منشورات الكلية في السنوات الأخيرة على هذا المستوى، بل وظفت

46 أنشئت الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر بمبادرة من أساتذة شعبة التاريخ بكلية الآداب بالرباط عام 1976، وكان من الأهداف المسطرة لهذه الجمعية: التأليف في مجال البحث التاريخي وتحقيق النصوص الغميسة، وترجمة النصوص الأجنبية المتعلقة بتاريخ المغرب. وإلى جانب ذلك عملت الجمعية على إصدار مجلة **الكتاب المغربي**، وهي مجلة عنيت بالتعريف بما ينشر عن المغرب من كتب في مختلف المجالات المعرفية، هذا إضافة إلى إصدارها لمجلة **أبعاد فكرية** التي لم يصدر منها للأسف سوى عدد فريد.

47 وهي كما تعرف عبارة عن "قاموس مرتب على حروف الهجاء يحيط بالمعارف المتعلقة بمختلف الجوانب التاريخية والجغرافية والبشرية والحضارية للمغرب الأقصى".



إمكانياتها لإعادة نشر بعض الأعمال المؤسسة التي أنجزت زمن الحماية في المغرب، بحيث قامت بإعادة نشر سلسلة "مدن وقبائل المغرب" وبعض منشورات معهد الدراسات العليا المغربية.

مجلات الدراسات التاريخية

تعتبر المجلات واحدة من الآليات التي يقاس بها الإنتاج العلمي في بلد ما. فهي الوسيلة التي يلجأ إليها الباحث لاقتسام النتائج التي توصل إليها في أبحاثه، وهي أيضًا عنصر أساسي لنشر المعرفة داخل الأوساط العلمية، ويمكن القول، وبصورة إجمالية إن 50 في المئة من الأبحاث في العلوم الاجتماعية تنشر في المجلات، ومن ثمَّ تعطي المجلات العلمية صورة بانورامية، وإن كان ذلك على نحو غير شامل، لانشغالات الباحثين والقضايا التي تستأثر باهتمامهم. كما أنها تمكن من معرفة حجم الإنتاج بالنسبة إلى كل باحث.

سنتناول في هذا الباب نوعين من المجلات؛ المجلات المتخصصة في نشر المعرفة التاريخية، وسنقتصر في هذا الباب على نموذج واحد، ويتمثل في مجلة **هسبيريس تمودا**. أما الصنف الثاني من المجلات فهو غير متخصص، غير أن التاريخ يحضر بكثافة. وسنقتصر في هذا الباب على مجلة **المناهل** ومجلة **دعوة الحق** والمجلات الجامعية التي تصدرها كليات الآداب في المغرب.

المجلات المتخصصة

تعتبر مجلة **هسبيريس تمودا** أقدم مجلة تاريخية في المغرب؛ فقد شرعت في الصدور عام 1921، بعنوان **هسبيريس**، وكانت تعتبر المجلة المتخصصة في العلوم الاجتماعية بمعهد الدراسات العليا المغربية الذي أحدثته إدارة الحماية الفرنسية في المغرب. وعندما حقق المغرب استقلاله وأُنشئت جامعة محمد الخامس بالرباط عام 1957، أصبحت مجلة **هسبيريس** تصدر بعنوان **هسبيريس تمودا** منذ عام 1960.

أفصحت مجلة **هسبيريس** منذ البداية عن هويتها، فهي مجلة عالمة، تعنى بنشر ما يتعلق بالمغرب ومجاله المغاربي الأندلسي، في حقول التاريخ والعلوم الاجتماعية. وقد وُفّقت المجلة إلى حدّ بعيد في هذا التوجه، ومرت عبر تاريخها الطويل بمراحل أربع: أما الأولى فهي التي تمتد من عام 1921 إلى عام 1934، وقد خضعت المقالات المنشورة في المجلة لروح العصر وتجاوبت إلى حد بعيد مع ما كانت ترمي إليه إدارة الحماية الفرنسية، كما تميزت هذه المقالات بنفحات استعمارية غير خفية. وأما المرحلة الثانية فهي التي أعقبت عام 1934 وانتهت بتهدئة المجال المستعمر، وهي المرحلة التي تحولت فيها المجلة من مجلة للمعرفة المُسخَّرة إلى مجلة تؤصل لمعرفة علمية، وقد انخرط في هذه التجربة علماء لهم باع في مجالات اختصاصهم، وبصموا المجلة بطابع خاص، فقد زخرت المجلة بمقالات علمية لإيميل لاووست وليفي برفنسال وكولان. وقد تجاوبت المجلة مع تطلعات المرحلة سواء تعلق الأمر بالحاميين أو "المحميين"، فتوجهت إلى استكتاب كفاءات علمية مغربية، أو على الأقل وظفت بعض إنتاجها العلمي، وبذلك أعطت المجلة التوجه العلمي الموضوعي الذي صبغ هذه المرحلة من تاريخها. وأما المرحلة الثالثة فتبدأ مع استرجاع المغرب لاستقلاله، بحيث استمرت المجلة في الصدور برعاية كلية الآداب بالرباط تحت عنوان **هسبيريس تمودا**، وهي بذلك تلمح إلى رمزية بالغة الدلالة، ونعتقد أن استمرار مؤسسة وريثة لمعهد الدراسات العليا المغربية في إصدار المجلة له أكثر من دلالة؛ فهو يعكس طبيعة تعامل المغاربة عامة مع تراث المرحلة الاستعمارية، فهو تراث غير منبوذ ويكرس قناعة لدى المجتمع العلمي المغربي آنذاك، وهي أن تراث الاستعمار يعتبر جزءًا منا، وينبغي لنا استثماره، إن أراد المغاربة بناء معرفة علمية جادة تنأى بهم عن المعارك السجالية التي خاضها، ولا يزال يخوضها بعض من اعتبر الوطنية سجلًا تجاريًا. وقد كان على رأس مجلة **هسبيريس تمودا** خلال هذه المرحلة وطني غيور عرف بمناهضته للاستعمار، يتعلق الأمر بالمؤرخ وأستاذ التاريخ بالكلية، جرمان عياش. أما المرحلة الرابعة فهي مرحلة ما بعد عام 1990، وتميزت هذه المرحلة بصعوبات جمَّة، لعل أهمها توقف المجلة

عن الصدور خلال خمس سنوات، وسبب التوقف يعود إلى "قلة الإمكانيات" وعدم وجود ميزانية لنشرها. غير أن الأمر مرتبط أيضًا بوضعية معرفية عامة في الجامعة المغربية، فقد غادر كلية الآداب والعلوم الإنسانية عدد كبير من الكفاءات العلمية، وأثّر ذلك تأثيرًا بالغًا في الإنتاج العلمي في مجال العلوم الاجتماعية. وعلى الرغم من هذه الصعوبات، فقد كانت هذه المجلة محظوظة مرة أخرى عندما تولى إدارتها أستاذ الأجيال إبراهيم بوطالب الذي كرّس وقته وما يزال للعناية بالمجلة راعيًا لها بالتصويب والتصحيح.

لقد أصدرت مجلة **هسبيريس تمودا** إلى غاية عام 2014، أي منذ نشأتها في عام 1921 ما يزيد على 1360 مقالًا، وبلغ عدد المقالات المنشورة من عام 1960 إلى عام 2014 نسبة لا تزيد على 35 في المئة من مجموع المقالات. غير أن نسبة ما نشره الباحثون المغاربة تعد ضئيلة جدًا، وتنحصر في أسماء معلومة. قد تكون مسألة اللغة واعتماد المجلة إلى عهد قريب على اللغات الأجنبية من فرنسية وإنكليزية وإسبانية لغات للنشر، غير أنه حتى عندما اعتمدت اللغة العربية لم تنشر المجلة إلا مقالات محدودة بهذه اللغة. والسبب في ذلك يرتبط بمسألة الجودة أكثر من أي شيء آخر.

المجلات غير المتخصصة

إن المجلات التي لا تختص بالتاريخ كثيرة، غير أنها غزيرة الإنتاج فيه، ومن هذه المجلات مجلة **دعوة الحق** التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ومجلة **المناهل** التي تصدرها وزارة الثقافة، ومجلات مختلف كليات الآداب والعلوم الإنسانية.

أما مجلة **دعوة الحق،** فتعتبر أقدم هذه المجلات كلها، فقد شرع في إصدارها في عام 1963، وقد عنيت بنشر دراسات ووثائق تاريخية، لم يكن كل الناشرين بها من المؤرخين المهنيين، بل تضمنت مقالات تاريخية بأقلام غير متخصصة. جاءت مجلة **دعوة الحق** تحمل شعار التغيير؛ فقد ورد في افتتاحية العدد الأول ما يلي: "وإن من أهم ما يجب تغييره، ما تركه الاستعمار في العقول من إلحاد ومادية، وفي القلوب من قسوة وميل، وفي الجوارح من جموح وحرون، وفي النفوس من ضعف سوء، وما تركه في المدرسة من تضليل وتجهيل، وفي الإدارة من محسوبية واستغلال، وفي المتاجر من احتكار وانتهاز، وفي المحاكم من ظلم وارتشاء، وفي المجتمع من خدعة واستهتار، وتحرر وانطلاق". وقد عكست مقالاتها الأولى هذا التوجه؛ فكان من بين أبحاثها الأولى ما كتبه عبد القادر الصحراوي عن "صلاح الدين ويعقوب المنصور"، وفي هذا المقال تفصح المجلة عن توجهها فهي ليست قطعًا مع ماضي الاستعمار من أجل استحضار البطولات، بل هي نظر نقدي للتاريخ عندما يقول مؤلف هذا المقال: "إن التاريخ غير الملاحم، فنحن لا نقرأه [...] لننتشي من عظمة الأجداد، ونلتذ بالإحساس بالفخر بهم، وإنما نقرأه أولًا وقبل كل شيء، لنعرفه، لنعرفه على حقيقته ما أمكن، ثم لنستمد العبرة منه، من خطأ أبطاله ومن صوابهم، من إحسانهم إذا أحسنوا، ومن إساءتهم إذا أساءوا، وقد أحسن المنصور في أشياء كثيرة جدًا، ولكنه أساء في هذه".

أما مجلة **المناهل،** فهي المجلة التي شرعت وزارة الثقافة في إصدارها منذ السبعينيات من القرن الماضي، وتتضمن المجلة صنوف المعرفة الثقافية المختلفة؛ إذ تضم بين دفتيها دراسات في الأدب المغربي والتاريخ والثقافة المغربية عامة. غير أنها لا تخلو من نصوص ووثائق تاريخية أصيلة أو مترجمة من أرشيفات أجنبية. ويلاحظ أن المجلة تخصصت في بعض أعدادها في التاريخ، بل نشرت أعدادًا خاصة بقضايا تاريخية، مثلما هو الحال عندما أصدرت ملفًا عن الرحلة وآخر عن الإصلاح وثالثًا عن مرحلة الحماية. وقد كانت مجلة **المناهل** منبر عدد من المؤرخين المغاربة الذين ثابروا على النشر فيها خاصة عندما أخذت شكلها المتميز في تسعينيات القرن العشرين.

أما مجلات المؤسسات الجامعية، فقد تضمنت مقالات ودراسات متنوعة، وتعتبر **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية** بالرباط أهم هذه المجلات على الإطلاق؛ والسبب في ذلك أنها الوحيدة من بين مجلات المؤسسات الجامعية التي تصدر باللغة العربية فقط.



وأغلب المقالات الصادرة بها تتعلق بتاريخ المغرب وثقافته. وقد تضمنت هذه المجلة بعض المقالات المؤسسة في تاريخ الكتابة التاريخية المغربية، كالمقال الذي أصدره محمد القبلي عن ظهور السعديين. كما تضمنت المجلة مقالات مؤسسة في التاريخ الاجتماعي للمغرب وترجمات لبعض النصوص المهمة في العلوم الاجتماعية.

الجمعيات العالِمة

تعتبر الجمعيات العالمة واحدة من الآليات الأساسية لنشر المعرفة التاريخية في المغرب. وقد نشأت في المغرب جمعيات عديدة ساهمت في نشر المعرفة التاريخية، وقد دشن ذلك بإحداث الجمعية المغربية للبحث التاريخي عام 1975، وأعقب ذلك إحداث جمعية المؤرخين المغاربة ثم جمعية المعرفة التاريخية.

أما الجمعية المغربية للبحث التاريخي، فهي أقوى هذه الجمعيات؛ فهي تضم ما يزيد على 200 منخرط، وهذه الجمعية عضو في الجمعية الدولية للتاريخ منذ عام 2001 وتتميز هذه الجمعية بـ:

- أنها تعقد أيامها الوطنية مرة كل سنة، فقد عقدت هذه الأيام بانتظام منذ عام 1990. وتعتبر هذه الأيام مؤتمرًا سنويًا يحج إليه كل الباحثين في التاريخ المنخرطين وغير المنخرطين في الجمعية. ويختار أعضاء الجمعية موضوع المؤتمر في جمع عام سنوي. وقد عقدت معظم الأيام الوطنية لمناقشة حصيلة البحث في موضوع ما.
- تعدد منشوراتها، وقد بلغ عدد منشورات الجمعية المغربية حتى اليوم ما يزيد على 30 منشورًا، يتشكل أغلبها من أعمال الندوات والمؤتمرات التي تعقدها بصفة دورية.
- بمجلتها الموسومة **البحث التاريخي**، وقد صدر منها حتى الآن 12 عددًا.
- وإضافة إلى مجلتها تتوفَّر الجمعية على موقع إلكتروني نشيط يساهم في التعريف بالنشاطات العلمية ذات الطابع التاريخي، سواء تلك التي تنظمها الجمعية أو تلك التي تنظمها مختلف الجامعات المغربية. كما يساهم الموقع في إدراج ما يقرأ من أعمال تاريخية حديثة الصدور.

وأما جمعية المؤرخين المغاربة، فهي الجمعية المرتبطة بجمعية المؤرخين العرب، وهي جمعية محدودة الأعضاء والنشاطات وتقتصر نشاطاتها على مجالين: الأول ويتعلق بالمشاركة في نشاطات جمعية المؤرخين العرب من خلال المؤتمرات السنوية والمناسباتية التي كانت تعقدها، ولما توقف نشاط الجمعية الأصل توقف نشاط الجمعية الفرع، وذلك منذ أزمة الخليج وسقوط نظام البعث في العراق. أما المجال الثاني فيتجلى في إصدار مجلة **المؤرخ العربي** التي تصدر بتمويل إماراتي. وتتميز هذه المجلة بإصدار دراسات بحثية بأقلام غير متخصصة، وإن ساهم بعض المؤرخين في بداية إصدارها بأبحاث مهمة.

أما الجمعية الثالثة فهي جمعية "المعرفة التاريخية"، وهي جمعية أحدثت عام 2004 بمبادرة من وزارة التعليم العالي، وكان الهدف من إحداث هذه الجمعية تعميم المعرفة التاريخية من خلال تنظيم "ملتقيات التاريخ" les Rendez-vous de l'Histoire في صيغتها المغربية. وكان مؤسسو هذه الجمعية من الأعضاء الفاعلين بل المؤسسين للجمعية المغربية للبحث التاريخي. وفعلًا نظمت جمعية المعرفة التاريخية ست نسخ من ملتقيات التاريخ بدعم من المعهد الفرنسي وفي مدن مغربية متعددة. بعدها شلت نشاطات هذه الجمعية وتوقفت ملتقيات التاريخ إلى عام 2014 عندما تمت إعادة الروح لها بمبادرة ثلة من الباحثين، وأعطتها محاضرة عبد الله العروي حول المواطنة دفعة قوية، غير أن هذه الجمعية لا تستطيع الصمود لأن أعمالها تتميز بالفردية وغياب العمل الجماعي الضامن لنجاح كل عمل جمعوي. زد على ذلك أن الجمعية ظلت مقتصرة على تنظيم فعالية واحدة في السنة.



خلاصات

عرفت المعرفة التاريخية في المغرب تطورًا متميزًا ضمن مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتميزت من غيرها من العلوم الاجتماعية والإنسانية بما يأتي:

- الإنتاج المعرفي التاريخي الغزير؛ إذ أنتج المؤرخون أكثر من ثلث الإنتاج في المعرفة الإنسانية والاجتماعية، وتشهد على ذلك بيانات الإصدارات في مختلف المؤسسة المتخصصة في نشر المعارف الإنسانية. هذا طبعًا خارج ما أسميناه الإنتاج غير المهني الذي يساهم فيه الفاعلون السياسيون والصحفيون و"المؤرخون الهواة". ولكن هذا الإنتاج لا يجب أن ينسينا الوضعية المتأزمة للبحث التاريخي، والتي تعتبر جزءًا لا يتجزأ من أزمة البحث العلمي في العلوم الإنسانية. فالتراكم الذي تحقق منذ حصول المغرب على الاستقلال "تراكم هش"، لا يسمح بتجدد الأجيال على نحو يحافظ على الجودة والصدقية. لقد وقفنا خلال تحقيب الإنتاج التاريخي على أن ما بعد عام 1999 يعطي الانطباع بصعوبة تكوين الخلف وبانحصار في إنتاج الأطروحات الجامعية التي مثّلت دائمًا عصب الإنتاج التاريخي.
- إن البحث التاريخي في المغرب، ومن خلال رصدنا للمجالات المعرفية، تجاوب إلى حدّ بعيد إبستيمولوجيًّا وسياسيًا؛ فقد لاحظنا كيف أن الاهتمام بالقرن التاسع عشر وبالبحث المونوغرافي جاء ليتجاوب في الوقت ذاته مع الظرف السياسي الذي كان يعيشه المغرب، وليستفيد من انفتاحه المنهجي على العلوم الاجتماعية ومدرسة الحوليات. كما أن البحث في الدراسات الأفريقية تنامى نتيجة لوضعية سياسية وأكاديمية؛ فهناك البحث في العمق الأفريقي الناتج من قضية الصحراء من جهة ثانية، وهناك إحداث تخصص ومعهد الدراسات الأفريقية في الجامعة المغربية. أما بالنسبة إلى تاريخ الزمن الراهن فهو نتاج وضع سياسي لصيق بالتحولات السياسية التي عرفها المغرب منذ نهاية القرن العشرين، عندما قرر الراحل الملك الحسن الثاني إحداث المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، وما تبع ذلك عندما تولى الملك الجديد فتح ملفات الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. ويعتبر التركيب حاجة ملحة بعدما تحقق نوع من "الإشباع" القطاعي، وبات من الضروري تجاوز عقدة التركيب التي تكونت عند المغاربة منذ إصدار مؤلف الأستاذ عبد الله العروي.
- لا شك في أن "جماعة المؤرخين" ظلت مهووسة بتعميم المعرفة التاريخية بفعل تزايد الطلب على التاريخ، ومن ثمَّ هذه الرغبة المتزايدة في إحداث مجلات متخصصة ونشر موسوعات وإنشاء جمعيات عالمة. وقد يكون هذا الهوس نوعًا من حماية المهنة بعدما تعاظم التطاول على كتابة التاريخ.



المراجــع References

العربية

- ابن الصغير، خالد. **بريطانيا وإشكالية الإصلاح في المغرب**. الرباط: منشورات كلية الآداب، 2011.
- ابن عسكر، محمد الشفشاوني. **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**. تحقيق محمد حجّي. الرباط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1397 [1977].
- الأزمي، أحمد. **الطريقة التيجانية في المغرب والسودان الغربي خلال القرن التاسع عشر**. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2000.
- ________. **العلاقات السياسية والديبلوماسية بين المغرب وفرنسا على عهد مولاي إسماعيل 1672-1727**. فاس: منشورات ما بعد الحداثة، 2007.
- أعفيف، محمد. **أصول التحديث في اليابان 1568-1868**. بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.
- بنحادة، عبد الرحيم. "في تحقيب تدريس التاريخ في الجامعة المغربية". **أسطور**. العدد 5 (كانون الثاني/ يناير 2017).
- ________. **العثمانيون: المؤسسات والاقتصاد والثقافة**. مراكش: منشورات سبو، 2008.
- بورقية، رحمة. **الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب**. بيروت: دار الطليعة، 1991.
- حبيدة، محمد. **تاريخ أوربا، من الفيودالية إلى الأنوار**. الرباط: منشورات كلية الآداب، 2010.
- حجّي، محمد. **الحركة الفكرية في المغرب على عهد السعديين**. الرباط: منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1976.
- حركات، إبراهيم. **المغرب عبر التاريخ**. الدار البيضاء: مطبعة دار الرشاد، 2000.
- حليم، عبد الجليل. "مفهوم الإقطاع وملكية الأرض بالمغرب". رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة محمد الخامس الرباط، 1978.
- زنيبر، محمد. **دراسات في الحضارة الإسلامية وثقافة الغرب الإسلامي**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2010.
- السوسي، محمد المختار. **سوس العالمة**. ط 2. الدار البيضاء: مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، 1984.
- الشاذلي، بهيجة. **الإسلام والدولة في أفريقيا جنوب الصحراء: الفكر السياسي عند عثمان بن فودي خلال القرن الثامن عشر**. الرباط: منشورات مركز الدراسات الصحراوية، 2014.
- شقور، عبد السلام. "تحقيق النصوص التراثية بين الأدوات المعرفية والغايات الإبداعية الفلسفية: تحقيقات محمد بنشريفة". **دعوة الحق**، العدد 339 (تشرين الثاني/ نوفمبر- كانون الأول/ ديسمبر 1998).
- شكراوي، خالد. "الدين والسلطة في أفريقيا الغربية، مساهمة في دراسة البنيات السياسية بالسودان الغربي". رسالة دبلوم دراسات عليا. غير منشورة. كلية الآداب بالرباط، 1991.

- الشكري، أحمد. "الإسلام والمجتمع السوداني، إمبراطورية مالي 1230-1430". أطروحة دكتوراه، غير منشورة. كلية الآداب بالرباط، 1991.
- ضريف، محمد. **مؤسسة السلطان الشريف بالمغرب، محاولة في التركيب.** الرباط: أفريقيا الشرق، 1988.
- العلوي، عبد العزيز. "الحياة الدينية في السودان الغربي". أطروحة دكتوراه. جامعة سيدي محمد بن عبد الله. فاس، 2000.
- الغاشي، مصطفى. **الرحلة المغربية والشرق العثماني: محاولة في بناء الصورة.** بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2014.
- القادري، محمد بن الطيب. **نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني.** تحقيق محمد حجّي وأحمد التوفيق. الرباط: مكتبة الطالب 1977 إلى 1986.
- القبلي، محمد. **جذور وامتدادات الهوية واللغة والإصلاح بالمغرب الوسيط.** الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2006.
- القدوري، عبد المجيد. **المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر: مسألة التجاوز.** بيروت: المركز الثقافي العربي 2000.
- مجموعة مؤلفين، **البحث التاريخي في المغرب: حصيلة وتقويم.** الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1989.
- المكناسي، أحمد ابن القاضي. **جذوة الاقتباس في ذكر من حلَّ من الأعلام مدينة فاس.** تحقيق عبد الوهاب بنمنصور. الرباط: دار المنصور للطباعة والنشر، 1973.
- المنصوري، عثمان. **تاريخ العلاقات المغربية البرتغالية من 1790 إلى 1844.** المحمدية: مطبعة فضالة، 2005.

الأجنبية

- Ayache, Germain. *Etudes d'histoire marocaine*. Rabat, Éditeurs Réunis, 1981.
- Benali, Driss. *Le Maroc précapitaliste: Formation économique et sociale*. Casablanca: Société marocaine des éditeurs, 1981.
- Benhadda, Abderrahim & Mohammed Lmoubariki, "Vingt ans de recherche historique relative au Maroc dans l'université française (1972-1992)." *Hesperis Tamuda*, vol. XXXII (1994).
- Collectif. *Grande encyclopédie du Maroc*. Rabat: GEM. Cremona GEP, 1988.
- Collectif. *Mémorial du Maroc*. Rabat: Nord Organisation, 1985.
- El Alaoui, Abdelaziz. "Le Maghrib et le commerce transsaharien au moyen âge." Thèse du 3ème cycle en Etudes Arabes et Islamiques, Université de Bordeaux III, 1983.
- Mezzine, Laarbi. "Le Maroc du Sud Est de 1631 à 1912." Thèse de Doctorat d'Etat, Université de Paris I, 2007.
- Mezzine, Laarbi. *Le Tafilalet. Contribution à l'histoire du Maroc aux XVII et XVIII siècles*. Rabat: Université Mohamed V, 1987.
- Tamouh, Zahra. "Le Maroc et le Soudan au XIX siècle 1830-1884." Thèse inédite, Université de Paris I, 1982.
- Terrasse, Henri. *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français.* Casablanca: Éditions Atlantides, 1950.

مجموعة مؤلفين

العنف والسياسة في المجتمعات العربية المعاصرة





أصدر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات الجزء الأول من كتاب العنف والسياسة في المجتمعات العربية المعاصرة (496 صفحة بالقطع الوسط، موثقًا ومفهرسًا)، ويضم 14 فصلًا من أصل 27 بحثًا قُدّمت في المؤتمر الرابع لقضايا التحوّل الديمقراطي في الوطن العربي المنعقد في تونس يومي 12 و 13 أيلول/ سبتمبر 2015، بعنوان «العنف والسياسة في المجتمعات العربية المعاصرة». تناولت هذه البحوث العنف في الدولة الحديثة والمجتمعات المتحوّلة والمجال السياسي العربي والحراك الديمقراطي، وعالجت بعض الحالات العربية: المغرب العربي، ومصر، وسورية، واليمن، محاولةً الإجابة عن بعض التساؤلات في شأن ظاهرة العنف وارتباطها بالسياسة والمجتمع. ويتبع جزء ثانٍ يتضمن 13 فصلًا، يُعنى بثنائية الثقافة والخطاب، يصدر قريبًا.



نور الدين ثنيو | Noureddine Teniou*

تواصل النخب والتشكيلات الجزائرية مع الحركة الإصلاحية

The Algerian Elite and its Connection to a Reform Movement

يحاول هذا البحث أن يؤكد حقيقة سياسية وثقافية، شهدتها الجزائر إبّان الحكم الفرنسي، بدايةً من ثلاثينيات القرن العشرين، بعد تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عام 1931. ساد الخطاب الإصلاحي واستندت إليه التشكيلات السياسية والتنظيمات المدنية كافة على اختلافها وتنوعها، كما تعاملت السلطة الاستعمارية مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين على أنها حزب، له قوة عمومية ونفوذ في الأوساط الاجتماعية الأهلية المسلمة التي رشحته لأن يكون أرضية ومرجعية فكرية للنخبة السياسية والثقافية الجزائرية. تواصلت النخب والتشكيلات الجزائرية مع الحركة الإصلاحية لاستكمال جوانبها الناقصة خاصة منها فهم الدين وتداول اللغة العربية من أجل الإفصاح عن الهوية وتشكُّلها في سياق وضع استعماري خطير.

كلمات مفتاحية: الخطاب الإصلاحي، الاستعمار الفرنسي، الهوية الجزائرية، جمعية العلماء، الأحزاب الجزائرية.

This paper attempts to illustrate a political and cultural reality witnessed by Algeria during French rule, beginning in the 1930s, following the establishment of the *Algerian Muslim Scholars Association* in 1931. Reformist discourse at the time prevailed and was adopted by all kinds and varieties of political formations and civil organizations. The colonial authority also dealt with the *Algerian Muslim Scholars Association* as a party, with public power and influence in Muslim social and community circles, and nominated it as the groundings and intellectual reference for the Algerian political and cultural elite. Algerian elites and groups communicated with the reformist movement to complement what it lacked, especially their knowledge of religion and the use of the Arabic language in order to reveal and form identity in the context of a grave colonial situation.

Keywords: Reformist discourse, French colonialism, Algerian identity, Algerian Muslim Scholars Association, Algerian parties.

* أستاذ التاريخ بجامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر.
Professor of History at Emir Abdelkader University, Constantine, Algeria.



مقدمة

يسعى هذا البحث لدراسة تاريخ الجزائر، بدايةً من ثلاثينيات القرن العشرين، من خلال مقاربة تواصل النخب والتشكيلات الجزائرية مع الحركة الإصلاحية. فقد تبّين أن نشاط جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والعمل الكبير الذي اضطلع به الشيخ عبد الحميد بن باديس، قبل تأسيس الجمعية عام 1931، وبعدها، مثّلا أرضية ركينة تقاطعت معها كل التيارات والقوى التي ازدهرت في تلك الحقبة من تاريخ الجزائر المستعمَرة.

تناولت كل المراجع التي أرّخت للحركة الوطنية الجزائرية، بدايةً من الحرب العالمية الأولى إلى اندلاع الثورة التحريرية عام 1954، الحراكَ العام الذي نشّطته تشكيلات وأحزاب سياسية واجتماعية جزائرية في مواجهة الوضع الاستعماري[1]. وأفردت تلك المراجع مبحثًا، قد يتسع في هذا المرجع أو ذاك، للحركة الإصلاحية، خاصةً بعد تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. وعلى الرغم من أن الحركة الوطنية، كما كانت تفهم طوال تاريخها الفعلي، هي حركة سياسية بامتياز قائمة على أيديولوجيا حزبية، فإن ذلك لم يمنع التأريخ المعاصر الذي جاء في مرحلة ما بعد الكولونيالية[2]، من إقحام تاريخ الحركة الإصلاحية في هذا التاريخ الوطني، بل مثّلت هذه المقاربة (أي عدم الاقتصار على ما هو سياسي فقط)، نوعًا من تحرير تاريخ الجزائر المعاصر، ليس من الاستعمار فحسب، بل من النزعة الوطنية وروحها الضيقة أيضًا. وبناء عليه، احتاج الأمر إلى الوصول إلى لحظة ما بعد الكولونيالية للاطمئنان إلى كتابة موضوعية تأخذ بالمسافة النقدية، وبروح التجرد والتّنزّه عن السياسوي والأيديولوجي وحتى الديني والشعبوي.

ننطلق في هذا البحث من اللحظة المعاصرة لكتابة تاريخ الجزائر التي توفر لنا رؤية عامة وشاملة، تُوقِفنا على تفاصيل العلاقات والصلات بين الفاعلين والصانعين للأحداث التاريخية ووقائعها. فالرؤية الراهنة لم تكن متاحة في ذلك الزمن، كما أن التشكيلات الجزائرية ونُخبها لم تكن على قدر من الوعي بأنها تتكامل[3]، وأن الحدث الكامل هو من صنع الجميع، وإنْ كان بتفاوت في قوة فعل كل واحد. والحقيقة أن الرؤية ما بعد الكولونيالية، هي التي تؤكد عبر التحليل والنقد أن النظام الاستعماري هو القادر عبر السيطرة والاستغلال على فرض سلطة النسق والنظام، في الوقت ذاته الذي يحرم فيه ويمنع قيام أي نسق سياسي أو قانوني للأهالي، ومن ثم، فالسلطة الاستعمارية هي تَغييب مستمر لإمكانية وجود سلطة موازية لها. إلا أن الأمر أصبح مختلفًا مع الحركة الإصلاحية عندما استطاعت أن تنشئ نظامًا تربويًا تعليميًا ودينيًا يضاهي السلطة الاستعمارية. وإذا كان الحديث يجب أن يجري على فكرة الاستقلال والنظام، فإن الحركة الإصلاحية حققت ذلك في سياق ومعنىً يختلفان عن منطق الحرب والعنف والثورة المسلحة.

---

1 نشير في هذا الصدد إلى الكتابات التالية التي تعد من الكتابات الكلاسيكية التي تخصصت في كتابة تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، وأفردت حيزًا لنشاط الحركة الإصلاحية ولرجال الإصلاح، انظر:

Charles André Julien, *L'Afrique du nord en marche: Nationalismes musulmans et souveraineté française*, tome 2 (Tunis: Cérès Editions, 2001); Charles Robert Ageron, *L'histoire de l'Algérie contemporaine 1871-1954*, tome 2 (Paris: Presses Universitaires de France, 1979).

ه بالنسبة إلى المؤرخين الجزائريين الذين بحثوا وأرّخوا للحركة الوطنية الجزائرية. فقد تناول أبو القاسم سعد الله الوطنية في مدلولها العام، وخصَّ جمعيةَ العلماء بمبحث في الجزء الثاني من مؤلِفه :**الحركة الوطنية الجزائرية** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، [د.ت.])؛ تناول قدّاش في مؤلفه **تاريخ النزعة الوطنية**، العملَ الإصلاحي لجمعية العلماء باعتباره فعلًا سياسيًا، انظر:

Mahfoud Kaddache, *Histoire du nationalisme Algérien: Question nationale et politique Algérienne 1919-1951* (Alger: SNED, 1981).

2 حول كتابة تاريخ الاستعمار وقراءته وفق مقاربةٍ ما بعد كولونيالية، انظر: نور الدين ثنيو، "قراءة وكتابة تاريخ الاستعمار في لحظة ما بعد الكولونيالية"، **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العدد 33 (شتاء 2012)، ص 37-57.

3 في دراسة سابقة لتاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، حاولنا أن نقاربه من خلال تكامل التشكيلات السياسية في إطار الحركة الوطنية الجزائرية، بداية من تشكيل أول نخبة سياسية جزائرية عام 1912، إلى الحرب التحريرية عام 1954، انظر: نور الدين ثنيو، **إشكالية الدولة الجزائرية في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية 1912-1954** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

الحقيقة الأخرى التي مثّلت الاستثناء في تاريخ الحركة الوطنية والتأريخ لها أيضًا، هي أن جمعية العلماء أقوى تنظيمٍ عبّر عن الحركة الإصلاحية بقوة الفعل السياسي، على الرغم من أنها لم تكن من أصول وطبيعة حزبية، فقد كانت تفصح بتلقائية وسلاسة عن البعد الاجتماعي القاعدي للمجتمع الجزائري، وتمكّنت من بلورته في مقوّم أساسي ومحدِّد جوهري للأمة الجزائرية بالقدر الذي استفادت منه التشكيلات السياسية ونُخبها كافة، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية عندما تسنّت لبعض الأحزاب المشاركة في الانتخابات المحلية وفي الجمعية الجزائرية. فقد تطلّب ضرورة توضيح المسألة الأهلية بما تنطوي عليه من الدين الإسلامي واللغة العربية والقضاء الإسلامي[4]؛ وهي المجالات والميادين التي عملت جمعية العلماء على الإفصاح عنها بقدر كبير من العمل والاجتهاد النظري[5]. وإذا كانت مسألة التأريخ للجزائر العربية والمسلمة صعبة في ظل السلطة الاستعمارية التي تُشتّت الجهد وتُفتّته، وتحُول دون وصوله إلى آخر تكويناته، فإن الصعوبة مسّت في حقيقة الأمر الأحزاب السياسية والتنظيمات اليسارية، خاصة تلك التي كانت تعبّر عن نفسها باللسان الفرنسي[6]، بينما اختلف الأمر لدى الإصلاحيين؛ فقد وجدوا أن كتابة التاريخ "الوطني"[7] شرط لازم ولا مناص منه من أجل استكمال أهداف المشروع الإصلاحي.

مركزية الحركة الإصلاحية ومحوريتها

مثّل الخطاب الإصلاحي الأرضية التي تواصلت فيها وتكاملت معها كل النخب الجزائرية وتشكيلاتها التي ظهرت في الجزائر طوال ثلاثينيات القرن الماضي إلى غاية الثورة التحريرية عام 1954 وما بعدها. كانت لحظة الحرب العالمية الأولى وتداعياتها على حالة وعي الجزائريين قويةً ومؤثرةً إلى حد دعتهم إلى تشكيل المنابر والجمعيات والنوادي والمدارس التعليمية الحرة ... إلخ، والانخراط في العمل السياسي والفكري. ولعلّ ما يؤكد هذه الحقيقة الجديدة في حياة النخبة الإصلاحية هو تأسيس منبرٍ لصحيفة **المنتقد** عام 1925، وما تلاه من صحائف أخرى أكدت التوجه العام نحو ترقية الإنسان الأهلي المسلم وانعتاقه وتحرره، والسعي الحثيث لتعديل شروط الحياة ضمن مؤسسات الدولة الحديثة.

ولئن كانت لحظة التأسيس لا تكشف عن كامل التجربة ولا تعبّر عن الأهداف كافة، لأنها لحظة في إرهاصاتها الأولى، فإن مواصلة النشاط الاجتماعي والمهني والسياسي والتعليمي أرسى حقائق جديدة، كان أبرزها ظهور النخب الجزائرية التي استقلت بتصورات معينة ورؤىً مختلفة تستلهم خبرتها من مصادر فكرية متنوعة. كانت النخبة الإصلاحية تعمل إلى جانب نخب أخرى شُكِّلت في لحظات تاريخية وتتواصل مع وقائع المجتمع الجزائري وأحداثه في صلته بمؤسسات الدولة الفرنسية. وكانت الحقيقة التي قلّما كشف عنها

4 انظر: الكُتيّب الذي تضمّن التقرير الذي قدمه مجلس إدارة العلماء المسلمين الجزائريين الحكومة الجزائرية، بعد انعقاد اجتماعه في 5 آب/ أغسطس 1944، في: **المسائل الدينية الثلاث: المساجد، التعليم، القضاء** (الجزائر: المطبعة الجزائرية، 1944).

5 الحقيقة، بعد الاستقلال، اسْتُدْعِي تراث الحركة الإصلاحية لكي يغطي الهوية الجزائرية التي طرحت بقوة ويعبّر عنها. فقد استنجدت الدولة الجزائرية الناشئة بتراث رجال الإصلاح بما يسعفها لمواجهة مسألة الهوية، وكرست يوم وفاة الشيخ عبد الحميد بن باديس يومًا وطنيًا للعلم، ويعد الشخصية الوحيدة التي عقد عليها الإجماع الوطني.

6 تعزى صعوبة كتابة اليسار الجزائري لتاريخ الجزائر العربية والمسلمة إلى الأيديولوجيا الماركسية التي تبناها هذا التيار، وترى في الغالب أن ما عليه المجتمع الجزائري من تخلّف يعزى إلى الدين ذاته وإلى اللغة العربية التي لم تعد تتجاوب مع العصر، فضلًا عن أن النخبة اليسارية الناشطة تمتلك اللغة الفرنسية باعتبارها أداة تواصل سهل مع الإدارة الفرنسية ومقاومة فعالة للوضع الاستعماري. وقد استغنى اليسار الجزائري عن اللغة العربية لغياب الحاجة إليها، ولقربه الشديد من الخطاب الاشتراكي والشيوعي الفرنسي، ولصلته بمجاله العمالي ونشاطه النقابي. ولم يتغير الوضع بالنسبة إليه إلا عندما جاءت اللحظة الدولية التي تلح على ضرورة توكيد الخصائص الوطنية من أجل تبرير الاستقلال والمطالبة بالتحرر والانعتاق.

7 من بواكير الأعمال التي أرّخت لتاريخ الجزائر، باعتبارها كيانًا وطنيًا، انظر: مبارك الميلي، **تاريخ الجزائر في القديم والحديث**، تقديم وتصحيح محمد الميلي (الجزائر: المؤسسة الجزائرية للكتاب، [د.ت.])؛ أحمد توفيق المدني، **كتاب الجزائر: تاريخ الجزائر إلى يومنا هذا وجغرافيتها الطبيعية والسياسية وعناصر سكّانها ومدنها ونظامها وقوانينها ومجالسها والحالة الاقتصادية والعلمية والاجتماعية** (الجزائر: المطبعة العربية، [1931]).



التحليل التاريخي هي أنّ التجربة الإصلاحية في صلتها بالتجارب الأهلية والوطنية وحتى الفرنسية أكدت الوعي بالاختلاف وصعوبة احتكار الحقيقة الاجتماعية أو السياسية من لدن فصيل واحد أو تيار سياسي واحد، وأنّ التواصل البَيْني، ولو نوعًا من التواصل، هو السبيل إلى التفاعل والتكامل وصناعة الحدث في مدلوله التاريخي الإيجابي، على ما تم عام 1936عندما تمكنت القوى المثقفة والنخب السياسية والاجتماعية من أن تتجاوب مع دعوة الشيخ ابن باديس[8] لعقد مؤتمر إسلامي في مدينة الجزائر، وتُنْجِز أول حدث مهم لممثلي الأهالي الجزائريين في مرحلة النضال السياسي والاجتماعي.

عبّر المؤتمر الإسلامي الأول عن بداية البحث عن الجهد المشترك من أجل تحقيق وحدة المجتمع الجزائري[9] الآيل إلى التأطّر في تنظيم سياسي وقانوني يسمح له بالازدهار والترّقي في الحياة المدنية الحديثة والمعاصِرة؛ ذلك أنه كان بداية الوحدة التي يجب أن يعبّر عنها الجميع[10]. وكان لهذا الإصرار المتواصل لما بعد المؤتمر، على أخذ الكلمة أمام الجميع وتقديم الاقتراح إلى كل التشكيلات والأطياف السياسية والفكرية القائمة في حياة الجزائريين، أن أفضى إلى محاولات تشكيل تنظيمات وتجمُّعات سياسية واجتماعية كان أبرزها الاتفاق الكبير الذي اجتمعت فيه القوى الأهلية حول بيان فرحات عباس الذي وجَّهه إلى السلطات الفرنسية يدعوها فيه إلى تعديل سياستها وإصلاحها حيال الأهالي بمنحهم حقوقًا وحريات تساعدهم على ارتياد المواطنة والعضوية التامة في مؤسسات الدولة القائمة[11].

التمست الحركة الإصلاحية، منذ ميلادها، مقومات الأمة الجزائرية من أجل النهوض بها في سياق التاريخ الحديث والمعاصر. وتعاملت مع الدين الإسلامي من منطلق إعادة تحريره من سطوة الاستعمار وأَسر النظم الطرقية المتكلّسة في تقاليد وعادات وأمزجة نفسية وروحية بالية، كما تعاملت مع اللغة العربية بوصفها مقَوِّمًا يساعد على بلورة وسيلة تعبير قومية يتداولها الجميع وتوصلهم إلى كافة المراتب والمناصب ومجالات الحياة ومؤسسات الدولة المدنية الحديثة. في الحقيقة، واعتمادًا على أن اللاحق يفسر السابق ويوضحه،

---

8 جاء في دعوة ابن باديس إلى مؤتمر يضمّ الأطراف الجزائرية كافة، ما يفيد صراحة أن الجميع معني بتحديد مصير الجزائر وتقريره: "إن اقتراح نظام آخر (غير ما هو قائم وما تعزم الإدارة فعله) مسألة ينوء بحملها كاهلي، لأنها مسؤولية عظيمة وثقيلة. إن تحديد نظام سياسي للمسلمين الجزائريين مسألة حيوية وحسَّاسة، يجب أن لا تُناط بشخص واحد مهما كانت قيمته وسلطته، ولا تستند إلى هيئة واحدة مهما كانت سمعتها ونفوذها على الجمهور. وإنما يعهد الأمر كلّه إلى كافة الأطراف الممثلة للمسلمين وقادة الرأي ورجال السياسة، و"العلماء" والمنتخبين ورجال القضاء والأساتذة والمعلمين"، في:
Benbadis, "nos revendications," *La Défense*, no. 88 (3 janv. 1936).

9 قراءة فاحصة وتحليلية لكراس **مطالب الشعب الجزائري** الذي تمخض عن المؤتمر الإسلامي الأول الذي عقد في 7 حزيران/ يونيو 1936، تظهر ما يفيد تكامل المطالب بالقدر الذي تكشف عن نصيب كل نخبة وتشكيلة جزائرية، وكان نصيب جمعية العلماء مسألة التعليم العربي والدين الإسلامي. حول المؤتمر الإسلامي والأطراف التي ساهمت فيه والتي تبنته، انظر:
Kaddache, pp. 427-462.

10 في السّجل التالي الذي قيّدت فيه الإدارة الأمنية مطالب الحركة الإصلاحية ومساعيها ما يفيد صبغتها السياسية والعمومية: تضمّن ميثاق المؤتمر الإسلامي الأول الذي شارك فيه العلماء في حزيران/ يونيو 1936 مطالبهم حول الدين الإسلامي والأوقاف. وفي عام 1941، قدّم العلماء في مدينة قسنطينة مذكّرة في الموضوع نفسه إلى السلطات العمومية. وفي نيسان/ أبريل 1947، كتب الشيخ الإبراهيمي رسالة مفتوحة إلى وزير الداخلية في المسألة الدينية، ونشرت في بعض الجرائد مثل:*Alger Républicain,*; *Liberté, Egalité* ، في أيار/ مايو 1950، توجّه العلماء بمذكرة (تقرير باللغتين العربية والفرنسية) إلى أعضاء الجمعية الجزائرية، عرضوا فيها مطالبهم التي يرونها جديرةً بحل مشكلة استقلال القضاء الإسلامي، كما ورد ذلك في المادة 5 من القانون الأساسي للجزائر. في كانون الأول/ ديسمبر 1950 تقدم المنتخبون لحزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري UDMA بمشروع قانون من وحي العلماء إلى مكتب الجمعية الجزائرية. وفي الوقت نفسه تقريبًا، ذهب الشيخان الإبراهيمي والعربي التبسي إلى المتروبول ومكثا هناك 45 يومًا وقاما بنشاط واسع توزع على إلقاء المحاضرات وتنظيم الاجتماعات والاتصال بالبرلمانيين وبحثوا معهم المسألة الدينية في الجزائر. وفي باريس، كانت لهما اتصالات بممثلي البلدان العربية والإسلامية لتقديم الدعم والمساعدة والعون اللازم. ويواصل التقرير عرض مطالب العلماء وتحركاتهم واتصالاتهم في كل الاتجاهات المحلية والخارجية، وأدرجها في النشاط السياسي. انظر:
La République Française, le Gouvernement Général d'Algérie, Direction de la Sureté Nationale, S/ dir. des Renseignements Généraux, SNA/ RG3, no. 6442.

11 بعد نشوب الحرب العالمية الثانية، تحركت النخبة الجزائرية التي تمثِّل الأهالي على مستوى البلديات بمذكرة إلى الحكومة العامة، في 31 آذار/ مارس 1943، وقّعها فرحات عبّاس، وابن جلول، وابن خلاّف، وتامزالي، وصياح عبد القادر، وزروق محي الدين وغيرهم، وقُدّمت هذه الوثيقة إلى السلطات بعنوان: **الجزائر أمام النزاع الكولونيالي**، عُرفت بعد ذلك باسم **بيان الشعب الجزائري**، وهي أوّل وثيقة تحمل الصفة "الرسمية" التي تعبّر عن الشعب الجزائري. انظر هذه الوثيقة التاريخية في:
Claude Collo & J.R. Henry, *Le mouvement national par les textes* (Alger: OPU, 1981), pp. 155-170.

نقول إن التواصل والتكامل يظهران أكثر في التحليل التاريخي منه في الوقائع والأحداث والسياق الذي عاشت فيه هذه النخب التي لم تكن على وعي كامل بأنها تنشط في إطار واسع هو السعي لتعزيز الجهد المشترك والتواصل العفوي والتلقائي. وهذه الحقيقة يكتشفها اليوم المناضل والمثقف اليساري الصادق هجرس، في كتابه "عندما تستيقظ أمة"، ويروي فيه فصولًا من حياته خلال الأربعينيات، ويؤكد في مجال تكامل الحركة الإصلاحية وتواصلها مع بقية التيارات والتنظيمات الجزائرية أن تمثّلات العروبة والإسلام التي رافقت أرضية مطالب الحركة الوطنية الجزائرية، كان الغالب فيها التيار الثوري والتيار الإصلاحي. فقد كان التياران يفصحان عن تعددٍ وتنوعٍ في دواعٍ ودوافع حقيقية، وعن مصالح واقعية، حتى ولو أفضى ذلك إلى خلافات واختلافات في التعبير عن سياسة كل واحد منهما وعن نشاطهما الميداني. فقد التقى الفاعلون، بحسب انتماءاتهم الاجتماعية وتجانسهم الحزبي، فتعرفوا إلى أنفسهم من خلال رسالتين مختلفتين من الناحية السياسية لكنهما متداخلتان وتعتمد إحداهما على الأخرى من الناحية الأيديولوجية، ونقصد رسالة النزعة الوطنية الراديكالية لمصالي الحاج، والحركة الإصلاحية والثقافية لجمعية العلماء[12]. كانت الوحدات والتنظيمات السياسية الاجتماعية على اختلافها وتنوعها تتكامل في ما بينها، وتلتقي في ساحة العمل السياسي والاجتماعي، كما أن جميعها كان ينطوي على نقص قد تجده عند الآخر، خاصة في ظل حالة استعمارية قائمة على الحرمان والكبت والتهميش. وتَبيّن في ما بعد أن أساس وحدة عمل الأهالي ومطالبهم هو مواجهتهم لخصم واحد هو الاستعمار، وأن أفضل طريقة لمواجهته هي النشاط الإصلاحي.

وهكذا، فقد كانت ساحة النشاط السياسي والاجتماعي مجال التقاء وتلاقٍ للفاعلين في حياة الأهالي المسلمين، والوصول إليهم عبر وسائل التنشئة الاجتماعية وأمكنتها[13]. وقد عبّر عنها الصادق هجرس باليقظة التي انتابت الأمة. ويضيف في هذا الصدد: "فقد ساد الاعتقاد، زمن الأربعينيات أن هناك تصوريْن مختلفيْن لليقظة، أحدهما يغلب عليه الطابع الثقافي والآخر الطابع السياسي، والحقيقة أن كليهما يوجدان ويتبادلان التأثير وإن بدرجات متفاوتة، استدعت عديد القنوات ووسائل التواصل بينهما. فقد تمكّن التّياران الثوري والإصلاحي، وبصرف النظر عن درجة تقاربهما أو اختلافهما على الصعيد السياسي، من تبيّن طريقه بالاعتماد على أحد المراجع الأيديولوجية والفكرية للشيخ عبد الحميد بن باديس"[14].

ابن باديس: مصلح بحجم الأمة

لازمت فكرة الإصلاح عند ابن باديس صاحبها، وهي اليوم تُقَيّم وتدرس على هذا الأساس؛ أي إن فكرة الإصلاح تعادل القائم بها، ويمكن تحقيقها في الآن والمآل وفق ما يتجرد ويخلص لها. كانت هذه الحقيقة ماثلة لدى ابن باديس لمّا همّ بخوض حركته الإصلاحية في الجزائر في عشرينيات القرن الماضي. وبناء عليه، فقد كان مصلحًا بحجم الأمة يتماهى مع حالها ويتواصل مع حراكها إلى حين استرجاع هوية الجزائر وطنًا، أمةً ومجتمعًا، يضيق بالاستعمار ويتسع لمؤسسات الدولة الحديثة كما يفصح عنها التاريخ المعاصر. فقد سعى ابن باديس، من خلال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وشُعَبها المترامية في أرجاء واسعة من الوطن، لبلورة عناصر الذات ومقوماتها وترقيتها، في سياق مؤسسات وهيئات ذات طابع عمومي؛ باعتبارها أفضل سبيل إلى التعالي عن النظم الطُّرقية والمذاهب الدينية الضيقة. فالإصلاح مفهوم عام وعمومي، من حيث توجهه إلى عموم الناس، يخاطبهم باعتبارهم أفرادًا، والعام هنا يشير إلى الكافة Générale، كما أن مسعى الإصلاح في تجربة ابن باديس يشير أيضًا إلى العمومي ذي الصلة بالمؤسسة العمومية Publique.

12 Sadek Hadjerès, *Quand une nation s'éveille: Mémoire tome 1, 1928-1949* (Alger: INAS Editions, 2014), p. 242.

13 حول دور وسائل التنشئة الاجتماعية، وقدرة الحركة الإصلاحية على ارتيادها والتأثير في الأهالي، انظر:
Afaf Zekkour, "Les lieux de sociabilité islahiste et leurs usages: La ville d'Alger (1931-1940)," *Le Mouvement social*, no. 236 (2011), pp. 23-34.

14 Hadjerès, p. 242.



وبناء عليه، لا ينفصل الإصلاح في تجربة ابن باديس والحركة الإصلاحية عامة عن فكرة العام التي تشمل الناس كافة، وكذلك يلتمس في الوقت ذاته المؤسسات العمومية وهيئات الدولة، فضلًا عن أن الإصلاح الذي اضطلعت به النخبة الإصلاحية ينطوي في البدء والسياق على المشروع وسبيل تحقيقه؛ ما يضفي على النشاط الإصلاحي طابعه العملي. وفي هذه الفقرة من خطبة الشيخ ابن باديس ما يعين على تحديد شمولية الإصلاح وعموميته: "إن جمعيتكم (جمعية العلماء)، جمعية علمية دينية، تدعو إلى العلم النافع ونشره وتُعِين عليه، وتدعو إلى الدين الخالص وتُبَيِّنه، وتعمل لتثبيته وتقوية وازعه في نفوس هذه الأمة"[15]. وفي هذا يبدو واضحًا تمامًا الإصرار على ربط الدعوة بوعي الناس ونفوسهم. ويضيف ابن باديس: "فوظيفتها (جمعية العلماء) هي وظيفة المعلم المرشد الناصح في تعليمه وإرشاده، الذي لا يبتغي وراء عمله أجرًا ولا محمدة"[16]، إشارة إلى أن القائمين على الحركة الإصلاحية تتوافر فيهم حالة من التجرد والإخلاص، "وقد أراد إخوانكم رجال مجلس إدارة الجمعية - وهم حاملو فكرة الإصلاح الديني والعاملون لها والمنفقون لأوقاتهم في سبيلها - أرادوا وكما كانوا أمثلة، فقد ضربوا الأمثال بأعمالهم، وها هي دروسهم في جهات القُطر ينبع منها التفسير الصحيح لكتاب الله، والتأويل الحقيقي لكلام نبيه، والشرح الكاشف لهدى السلف الصالح من أمته، وهذه محاضراتهم في جهات القُطر تتدفق منها البلاغة العربية وتتجلي فيها أسرار في خلقه وتنكشف فيها حقائق هذا الكون ويعرض فيها داء هذه الأمة ودواؤها، وها هم أولاء يحملون الأمانة الإسلامية فيحسنون حملها، ويؤدونها فيحسنون تأديتها، ويحملون الأمانة العلمية، فكل شيء عندهم بدليله، وكل شيء يطلب من سبيله"[17]. وفي كلام الشيخ ابن باديس ما يفيد أنه وَصْف لحالة قائمة أنجزها العاملون في حقل الإصلاح، وأن الفكرة اكتسحت الميدان كله، وأن وضوح الفكرة من القدرة على التماس سبلها وطريقة تحقيقها.

وهكذا، فالوعي بالهوية، في سياق تاريخ الحركة الإصلاحية والتاريخ المعاصر، ينطوي على اعتبارات ومسائل وشروط ناقصة يجري البحث عنها من أجل إدراجها في المشروع العام؛ أي تجسيد فكرة الإصلاح ذاتها. والوعي بالنقص في الهوية تكشفه حالة التخلف المتأتية من عصور التراجع العربي والإسلامي، ومن الوضع الاستعماري القائم في البلد، بوصفه جهازًا كابحًا لإمكانية ازدهار الشعب والإفصاح عن مكوناته الذاتية. وبناء عليه، فابن باديس مصلح امتلك الفكرة وامتلكته أيضًا، وصار نشاطه من نشاط المجتمع والأمة، أو أن الأمة آيلة إلى التعبير عن نفسها وامتلاك مقوماتها عبر الحركة الإصلاحية. تعاملت السلطة الاستعمارية مع المسلمين الجزائريين باعتبارهم أهاليَ (فئةً سكانيةً) لا يرقون بعد إلى مصاف المواطنين، ولا يستحقون بعد الجنسية الفرنسية. بينما عمدت الحركة الإصلاحية إلى العكس تمامًا، عندما راحت تثبت قابلية الأهالي إلى أن يصيروا مواطنين، ويستحقون بناءً على ما يقومون به من واجباتٍ والتزاماتٍ كل الحقوق والحريات التي تلازم حتمًا مؤسسة الدولة الحديثة.

النشاط الإصلاحي كما رصدته الإدارة الاستعمارية

تعاملت الإدارة الاستعمارية، مع جمعية العلماء المسلمين منذ تأسيسها عام 1931، على أنها حقيقة اجتماعية وثقافية تهتم بشأن الأهالي في أمور اللغة العربية والعبادات. وفي سياق متابعة نشاطاتها التربوية والتعليمية ورصدها، لم تلبث أن قيدت ما تقوم به الجمعية في خانة النشاط السياسي؛ لما لطبيعة النشاط العام الذي يرمي إلى الوصول إلى الجزائريين كافة أينما وجدوا، ولأن المجلس الإداري لجمعية العلماء انطوت تشكيلته على عناصر إصلاحية من كل مناطق القُطر؛ ما أضفى عليها البعد "الوطني"، ويستفيد من أعمالها كل الجزائريين، على تنوعهم الجهوي والمذهبي، واختلاف مستواهم الثقافي والعلمي.

15 عبد الحميد بن باديس، "خطاب رئيس جمعية العلماء بنادي الترقي"، **الشريعة المحمدية**، العدد 1، 1933/7/17.

16 المرجع نفسه.

17 المرجع نفسه.

إن القراءة الفاحصة لوثائق الإدارة الفرنسية حيال النشاط الإصلاحي، والتي تأخذ بالموضوعية والتحليل التاريخي، تؤكد، من جملة ما تؤكد، أن جمعية العلماء ليست مثل سائر الجمعيات، وأن نشاطها ليس حصرًا ما جاء في المادة الرابعة من قانونها الأساسي الذي حدد دورها في محاربة الآفات الاجتماعية، بل، لم يلبث أن تغيرّ وتطوّر تبعًا لتواصلها مع الشّعَب والفروع التي تنشأ مع الوقت، كما تعاملت باستمرار مع الأحزاب الجزائرية في القضايا التي تهم الجزائر كيانًا وأمةً ودولة. ولعلّ هذا التحوّل الكبير الذي طرأ على الجمعية هو الذي جعل الإدارة الفرنسية تتعامل معها على أنها "حزب العلماء"، وهذا ما حدا بنا إلى بحث موضوع التواصل والتكامل لنشاط العلماء مع سائر التنظيمات والنخب الجزائرية، ونوضّح ذلك في المبحث المتعلق بخصائص الأرضية الإصلاحية.

يُظهر أرشيف الإدارة الفرنسية جمعيةَ العلماء على أنها تنظيم تجشم مهمة عظيمة عاند في تحقيق مشروعه الإصلاحي إلى حد التضحية، والبذل المخلص له. فقد تولّت الجمعية مهمتها على أنها أمانة عُرضت عليها في أخطر مراحل التاريخ الحديث والمعاصر، ومن ثمّ، فقد تكفلت بهذه الأمانة بالقدر الذي أدخلها التاريخ بمعناه الكبير، واستدرجها إلى التفاعل معه. وهكذا، كما سنشير إلى ذلك، فإن أرشيف الإدارة الفرنسية يوقفنا على حقيقة تنظيم من الأهالي حاز منذ البداية خاصيته "الوطنية" على مستوى التمثيل الهيكلي للجمعية[18]، وعلى مستوى الخطاب الموجه إلى الجزائريين كافة[19]. ولعلّنا لا نجازف برأيٍ عندما نقول إن جمعية العلماء، باعتبارها مسارًا تاريخيًا طوال وجودها، كانت "دولة" داخل الدولة، وإن المطاف النهائي لهذه الوضعية هو الاستقلال التام.

وفي التقرير الذي رفعته، عام 1955، المديرية الفرعية للمخابرات العامة[20] إلى كل السلطات الإدارية والعسكرية في الجزائر وفرنسا تنويهٌ واضح وصريح بمكانة جمعية العلماء ودورها الخطير في مستقبل فرنسا في الجزائر، بما في ذلك الأحداث التي تجري في الجزائر منذ سنة تقريبًا. وجاء في محتويات التقرير النقاط التالية: أصول جمعية العلماء وتطورها وتنظيمها، ونشاطها في المجال الديني والثقافي، وتم إفراد مبحث خاص لنشاطها السياسي، وفي الأخير رصد لكل أعمالها داخل الجزائر وخارجها. وتفيد القراءة الكاملة لهذا التقرير الذي يتجاوز خمسين صفحة، أن جمعية العلماء دولة داخل الدولة، وهو ما توضحه هذه الفقرة: ما يجدر ذكره، أن المؤسسات التعليمية التابعة للحركة الإصلاحية في الجزائر تمارس نشاطها بعيدًا عن القانون وفي غياب تام لرقابة السلطة عليها، فما كان يَهُمُّها إلا نشاط العلماء عندما يصدر منهم ما يمس بسمعة فرنسا وينال من صدقيتها. يتوجه التعليم الإصلاحي إلى قطاع معين؛ أي إلى الأهالي، وهو تعليم مناهض للعلمانية وللغرب بصورة عامة وضد فرنسا[21]. وما يدل على هيمنة النشاط على مجالات الحياة الأهلية وميادينها كافة، ما يضيفه التقرير في شأن التربية والتَّمْهِين: "وما يتطلب التنويه أيضًا، النشاط التربوي الذي يضطلع به العلماء خاصة عندما يتوجهون

18 تمخض الاجتماع التأسيسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين في أيار/ مايو 1931 عن التشكيلة التالية على مستوى المجلس الإداري الذي يعد الهيئة التنفيذية للجمعية: عبد الحميد بن باديس (قسنطينة)، والبشير الإبراهيمي (سطيف)، والطيب العقبي (بسكرة)، ومحمد الأمين العمودي (وادي سوف)، والعربي التبسي (تبسة)، وأبو اليقظان (المزاب)، فضلًا عن أن اللجنة الدائمة التي تشكّلت من الشيخ عمر إسماعيل (مدينة الجزائر) وأبو يعلى الزواوي (بلاد القبائل)، علاوةً على أن أعضاء المجلس الإداري الذين جاؤوا في أعقاب الانتخابات السنوية كانوا يمثلون المناطق الجديدة التي يعيَّنون فيها مثل الياجوري والزاهري في وهران، ومبارك الميلي في الأغواط، والإبراهيمي في تلمسان حيث يشرف على دار الحديث. كانت التشكيلة البشرية للجمعية العامة، حيث يحضر الآلاف من الجزائريين، يأتون من أطراف الجزائر وأعماقها كافة. أما التمثيل على مستوى المجلس الإداري فقد كانت العملية تجري بعفوية تامة دونما خلفية جهوية وقبلية، بل اتسعت الجمعية، حتى لمن أراد أن يلتحق بها من الطرقيين، على ما فعل مثلًا الشيخ عبد العزيز بن الهاشمي الذي دافع عنه ابن باديس في محنته التي تعرض لها مع السلطات الفرنسية عام 1938، وزاره في عقر داره. ما يؤكد المسعى "الوطني" للجمعية أن أعضاءها لم يتوانوا في السعي عبر السفريات المتعددة إلى نواحي الجزائر كافة وإلى فرنسا التي لم تفلت من النشاط الإصلاحي.

19 أساس الخطاب الإصلاحي أنه موجّه إلى كل الجزائريين المسلمين، وأن الصيغ المتداولة في هذا الخطاب: الشعب، الأمة، الجزائريون. ويخاطبهم ضمن مؤسسات الدولة القائمة، ولا يلتفت إطلاقًا إلى الجهات التي ينحدرون منها، ولا المذهب الذي يعتقدونه، ولا حتى اللغة التي يتحدثونها ويكتبون بها.

20 أعدت هذا التقرير السنوي، وهو حصيلة التقارير الشهرية، المديرية الفرعية للمخابرات العامة لمتابعة نشاط الأحزاب السياسية، والذي تتابع فيه الوضع الأهلي العام وحركة الأهالي، ومنها بطبيعة الحال جمعية العلماء. وهذا التقرير خاص بنشاط العلماء الإصلاحيين، أعدته مصلحة المخابرات العامة على أساس درجة خطورته على الوضع العام في الجزائر، وينسب ما يجري في الجزائر من "أحداث العنف" في جزء منها إلى عناصر الجمعية. وما يحتاج إلى الكشف عنه أن التقرير وزع وجهته إلى كل السلطات العامة في الجزائر وفي فرنسا سواء أكانت أمنية، عسكرية أو إدارية. انظر:

SLNA/RG.3, no. 6442.

21 Ibid.



إلى الأطفال والبنات، وعندما يصرون على إنشاء مدارس وورشات تعليم الأشغال المنزلية، وفتح مراكز التعليم المهني لفائدة الشبان"[22]. أما الوجه الآخر الذي يعطى استقلاليةً وحرية التصرف للحركة الإصلاحية، فهو مواردها المالية التي تحصّلها عبر عمليات الاكتتاب والتبرعات والاشتراكات والخراج من المحاصيل الزراعية والمواشي وحبس العقارات على النشاط التعليمي والتربوي والمهني والكَشْفي والديني ... إلخ[23]. وهذا ما ينتهي إليه البحث التاريخي أيضًا. فقد كتب الباحث الجزائري هوّاري عدّي في قوة الفعل الإصلاحي ما يلي: "الوجه الآخر، من جملة وجوه أخرى والذي عبّر عن حقيقة المصلحين، هو أنه على الرغم من تصريحاتهم المتكررة بأنهم يمثلون جمعية غير سياسية، فإن لديهم مذهبًا سياسيًا ينطوي على أيديولوجيا منسجمة وواضحة التمستها الأحزاب الأخرى؛ لأنها كانت تمثل الأساس الأيديولوجي للنزعة الوطنية الجزائرية. فقد استند هذا المذهب إلى مفهومَي الوطن والقومية، وعممهما المصلحون من خلال الأناشيد الوطنية وتعليمهم في المدارس وفي التنظيمات الكشفية. وسرعان ما دخلت هذه المفاهيم في الخطاب الشعبي اليومي، وأظهرت بعد ذلك قدرة هائلة على الترويج والتعبئة، استفادت منها الأحزاب السياسية كافة"[24].

خصائص الأرضية الإصلاحية

انطلقت الحركة الإصلاحية الجزائرية برسم إصلاح العقيدة التي كان عليها الأهالي المسلمون. وقد كانت الحركة الإصلاحية في ماهيتها حركة دينية توسلت الإسلام الصحيح[25]، من أجل تخطي الوضع الطرقي الذي ران على ذهنية المسلمين ومزاجهم وسلوكهم، أزمنةً طويلةً زاد من استفحاله الاستعمار الفرنسي. وبناء عليه، فإن إصلاح الدين هو إصلاح لحالة الدين الإسلامي الذي لم يعد يجاري

22 Ibid.

23 يمكن إدراج بعض الأرقام التي تكشف عن الموارد المالية المعتبرة التي تغطي النشاط المهم الذي تقوم به جمعية العلماء، والقائمة طويلة جدًا:

التاريخ	المكان	عدد الحضور	المبلغ المالي (فرنك فرنسي)
1953/9/27	سبدو	1000	325000
1953/10/18	معسكر	4000	2728000
1954/6/13	ندرونة	3500	2470000
1954/8/1	بني صاف	2000	200000
1954/9/6	باتنة 1	3000	10000000 + مليون من المجوهرات
1955/6/26	البليدة	1000	10000000

24 Lahouari Addi, *L'impasse du populisme: L'Algérie, collectivité politique et Etat en construction* (Alger: Entreprise nationale du livre, 1990), p. 50.

25 فكرة الإسلام الصحيح، تواضع عليها رجال الحركة الإصلاحية، على تفاوت وعيهم، من الكتّاب والمثقفين بالعربية أو بالفرنسية. وهي تعني لديهم عكس الإسلام الطرقي والإسلام الوراثي على حد تعبير ابن باديس. فالمصلحون من المثقفين بالفرنسية يؤكدون حيوية الدين الإسلامي وقابليته للتفعيل في حياتنا المعاصرة، ويدرجونه ضمن شروط التنمية الحديثة في كل تجلياتها ومظاهرها. يقول محمد الأمين العمودي (1890-1957) في هذا الصدد: "نحن، بلا ريب، أمّة دينية قبل كل شيء، وما سبب انحطاطنا وتقهقرنا إلا انحرافنا عن الدين الصحيح ومخالفتنا لتعاليمه الصحيحة والإعراض عن تطبيق قواعده الصحيحة [...] فقد بيّنت، كلّما سنحت الفرصة وعنت المناسبة، أن في هذا القُطر الجزائري نخبة متنوّرة، هي التي تدير الحركة الإصلاحية وتسيِّرها مقتضيات الأحوال والظروف. نحن معشر المصلحين نعتقد اعتقادًا حقيقيًا، أننا ندعو إلى الدين الحقيقي [...] ولا يجهل ولا يشك عاقل منصف أن ما ندعو إليه هو الموافق لروح الإسلام ومبادئ الإسلام. ولا طمع في إصلاح هذه الأمّة والنهوض بها إلا بعد أن يعود الإسلام 'إسلامًا واحدًا'، وأن تحسم مسألة الفروع التي فرّعتها تلك الطوائف. ولا سبيل إلى إدراك هذه الغاية الجميلة إلا بتأسيس جمعية دينية، تكون لها اليد العليا والكلمة الفاصلة في جميع المسائل التي لها مساس بالدين من عقائد وأحكام وغير ذلك". تفصح هذه الفقرات من مقال العمودي عن حالة تماهي الحركة الإصلاحية مع الإسلام الصحيح، وأن خطابها موجه إلى الأمّة بأسرها، وأنها تعزم على تجاوز التّعدد والاختلاف وتخطيهما في حالات التدين القائمة في القُطر الجزائري. والانطلاق نحو العام هو الذي قرب باقي التشكيلات والنخب إلى الحركة الإصلاحية، انظر: محمد الأمين العمودي، **جريدة الإصلاح**، العدد 14، 1930/12/25.



وضع مؤسسات الدولة الحديثة. والمعروف أن تاريخ الإسلام وحضارته تخللته دعوات إلى الإصلاح والتجديد بناءً على الحديث النبوي: "يأتي على رأس كل مئة سنة من يجدد للأمة دينها". إن التماس الدين بوصفه مشروعًا للإصلاح يندرج إذًا في صلب السيرورة التاريخية للإسلام، فضلًا عن عدم اكتراث السلطة الاستعمارية به، أعطى في نهاية المطاف الفرصة لرجال الإصلاح لينشطوا خارج الدائرة الرسمية والمجال العام الذي احتكرته السلطة لنفسها، ومنح نشاطهم طابعًا سلسًا لا ينازع النظام القائم ولا يخاصمه.

اجترحت الحركة الإصلاحية، بدايةً من تأسيس ابن باديس صحيفتي **المنتقد** ثم **الشهاب**، الأسلوب المدني والقانوني في تعاملها مع الإدارة، تمتثل للَوائحها وتراعي قوانينها والإجراءات السائدة كافة، ولا يضيرها إطلاقًا أن تفعل ذلك، لأنها على يقين تام أن النظام في دولة المؤسسات مطلوب من الجميع ليستفيد منه أيضًا الجميع، علاوة على أنه أفضل من الفوضى والعصيان. وقد كان ابن باديس، بحسّه المدني وتربيته الدينية، يوفّق في نشاطه الاجتماعي والديني على السواء دونما إثارة حفيظة السلطة إلا في ما ندر[26]، ويجد لها حلولًا وفق إجراءات النظام القائم. أما من ناحية جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، فقد آلت على نفسها منذ تأسيسها، وكما ورد صراحة في المادة الثالثة من قانونها التأسيسي "أنها لا تخوض ولا تتدخل في الشأن السياسي"، تعبيرًا منها عن عدم مزاحمة السلطة مجالها السياسي، وإنما يقتصر نشاطها على ما هو اجتماعي، ولكل الأهالي المسلمين، وفي كل مناطق البلد.

وكان من جملة الخصائص التي دأبت عليها الحركة الإصلاحية في تعاملها مع المجتمع والدولة منهجها الانتقادي للوضع الكولونيالي ومظاهره المختلفة، وفي الوقت ذاته إشادتها بالإنجازات التي قدّمتها فرنسا لصالح شعبها، سواء في فرنسا أو في الجزائر. بمعنى أن الصورة التي حملها رجال الإصلاح مع غيرهم من النخب الجزائرية هي أن المطلوب تعميم نظام الاستفادة من امتيازات الدولة على الجميع، ولا يبقى قاصرًا على فئة محدودة من السكان في الجزائر. ولعلّ الذي يوضح هذه الخاصية التي تعد بمنزلة نقطة جوهرية في مشروع الإصلاح الجزائري، ما جاء في مقال ابن باديس الذي صاغه على شكل برنامج/ بيان سياسي في العدد الأول من جريدة **المنتقد**: "إن الأمة الجزائرية قامت بواجبها نحو فرنسا في أيام عسرها ويسرها، ومع الأسف لم نرَ الجزائر نالت على ذلك ما يصلح أن يكون جزاءها، فنحن ندعو فرنسا إلى ما تقتضيه مباديها الثلاثة التاريخية (الحرية والمساواة والأخوة) من رفع مستوانا العلمي والأدبي بتعميم التعليم كما عمّمت الجندية، وتَشريكنا تَشريكًا صحيحًا سياسيًا واقتصاديًا في إدارة شؤون وطننا الجزائري"[27]. وفي هذه الفقرة، اعتراف صادر عن وعيٍ بحقيقة الوطن الجزائري الذي يحتاج إلى إشراك سكانه المسلمين في الحياة العامة على أنها ضرورة ملحّة من أجل تفادي الهزات والعواصف التي تأتي على ما لا يرغب الطرفان الفرنسي والجزائري فيه.

وفي سياق حاجة المجتمع الجزائري إلى سياسة عادلة ومنصفة، يقرّ ابن باديس بالوضع التالي: "إن الأمة الجزائرية أمّة ضعيفة ومتأخرة، فترى من ضرورتها الحيوية أن تكون في كنف أمة قوية عادلة متمدنة لترقيتها في سلم المدنية والعمران، وترى هذا في فرنسا التي ربطتها بها روابط المصلحة والوداد. فنحن نخدم للتفاهم بين أمّتين ونشرح للحكومة رغائب الشعب الجزائري ونطابقها بصدق وصراحة بحقوقه لديها ولا نرفع مطالبنا أبدًا إلا إليها ولا نستعين عليها إلا بالمنصفين من أبنائنا. وفي جِدّنا وإخلاصنا وشرف الشعب الفرنسوي وحريته ما يقرب كل أمل بعيد"[28]. في هذه الفقرة من برنامج النخبة الإصلاحية، إشارات تنمّ عن وعي بحقيقة الأمة الجزائرية

26 ما يعرف فعلًا عن الشيخ ابن باديس، ابن مدينة قسنطينة الذي ينتمي إلى عائلتها الشريفة، أنه رجل قانون ونظام، يتصرف وفق ما هو سائد من لوائح ويراعي أبسط إجراءاتها في المؤسسات القائمة، فضلًا عن أنه المثقف المصلح الذي يأبى الثورة والفوضى والتمرد، إلا في الحالات التي ترفض الإدارة الحلَّ والمطلب على نحو سافر، عندها يدعو إلى المقاطعة الوظيفية، وانسحاب الموظفين الجزائريين من وظائفهم الإدارية، على ما فعل في ندائه إلى أهل قسنطينة بعد مرور مئة سنة من احتلال المدينة، وفي التزييف الذي مورس في انتخابات عام 1937، أو اليأس من عدم تجاوب الإدارة مع شرعية المطالب، كما حصل لكراس **مطالب الشعب الجزائري** الصادر عن المؤتمر الإسلامي الأول.

27 عبد الحميد بن باديس، "(النخبة): خطتنا ومبادينا وغايتنا وشعارنا"، **جريدة المنتقد**، العدد 1، 1925/7/2.

28 المرجع نفسه.



التي تروم التواصل مع الوجود الفرنسي، وأن فكرة "الشعب" خاصية يوصف بها السكان الجزائريون المسلمون أيضًا، وهي لا تلبث أن تترسخ مع حصول مزيد من الحقوق والحريات والقيام بالواجب الوطني.

وبناء عليه، فإن التعلق بالمؤسسات العمومية هو تعلق بإمكانية الحصول على تعديل شرط الإنسان الجزائري من كونه أهليًا إلى وضعية مواطن. فقد كان أسلوب الحركة الإصلاحية ومنهجها، خاصة لدى ابن باديس، تمجيدَ مبادئ الجمهورية وهيئاتها ومرافقها، وإعلاء شأنها وقيمتها وأهميتها للسكان في الجزائر، وأن هذا بالضبط ما يُحرم منه الأهالي، خاصة عندما تحابي السلطة الاستعمارية النظم الطرقية وزواياها وشيوخها الذين رسّخوا عادات وتقاليد منافية تمامًا لروح الإصلاح والتجديد الذي تتطلّبه المدنية الحديثة.

اعتمدت الحركة الإصلاحية، في مشروعها على إشكالية مقومات الذات الجزائرية، وسعت لبلورتها في خطاب واضح يدركه الجميع، تعتمده النخب والهيئات الأهلية كافة، خاصة في مسألة الهوية أو الذات كما طرحها ابن باديس ما بعد المؤتمر الإسلامي. وبما أن مسألة المقومات تهمّ الجميع، لأنها تمثل الشخصية القاعدية التي تتوكأ عليها الأمة الجزائرية، فقد تبنتها كل النخب وتجاوبت معها تجاوبًا فوريًا وتلقائيًا، عبّرت في نهاية المطاف عن حاجة كانت تريدها في مسارها النضالي من أجل مواصلة الحياة مع الإسلام والعربية وتقاليد المجتمع الجزائري.

والحقيقة، أن هذه الخاصية ترتقي في المسعى الإصلاحي إلى مسألة المبدأ الذي يحكمها منذ البداية، وهذا ما عبّر عنه ابن باديس في أول مقال له في جريدة **المنتقد** ووقّعه باسم "النخبة": "نعمل على المحافظة على تقاليد ديننا التي تدعو إلى كل كمال إنساني، ونحرص على الأخوة والسلام بين شعوب البشر. وفي المحافظة على هذه التقاليد المحافظة على أهم مقومات قوميتنا وأعظم أسباب سعادتنا وهنائنا لأننا نعلم أنه لا يقْدَر النّاس أن يعيشوا بلا دين، وأن الدين له مكانة عظيمة لا يستهان بها، وأن الحكومة التي تتجاهل دين الشعب تسيء في سياسته وتجلب عليه وعليها الأضرار والأعتاب، بل ربّما حصلت لها هزائز وفتن، كما أصاب حكومة هيريو في العهد القريب"[29].

وهكذا، فإن اعتماد مقومات الذات، كما اضطلعت بها الحركة الإصلاحية، يحيل المجتمع الجزائري من نكرة أو غامض إلى كيان معلوم يواصل تشكّله في سياق العصر الحديث. ارتقى النقاش بين الجزائريين إلى مستوى "تقرير المصير" للحقيقة الجزائرية على أنها كيان مستقل يُعرَف من خلال مقوماته. وهذا ما جعل النخب الجزائرية تعنى عنايتها الشديدة بمسألة الهوية في إطار ما كان يعرف في ذلك الوقت "الحق في المواطنة مع الحفاظ على نظام الأحوال الشخصية الإسلامي". فكل الشخصيات الفاعلة والعاملة في حياة الأهالي تعرّضت لهذه المسألة، ولو من وجهة نظر تختلف عن تصور الحركة الإصلاحية، خاصة التوجه الإصلاحي الذي كان يكتب باللغة الفرنسية. ولعلّ ميزة الحركة الإصلاحية أنها أثارتها من صلب اهتماماتها الأصلية وباللغة التي تنساب إلى مجال الفكر وممارسة المسلمين على اختلاف توجهاتهم واهتماماتهم السياسية.

إن الشاهد الواضح على جهود جمعية العلماء في هذا المجال هو أن المسألة صارت بيّنةً يتحدث فيها الجميع، ورتبت لما بعدها؛ بحيث ما من برنامج أو خطاب مطالب إلا ويُتلمّس فيه مطلب الحق في المواطنة مع النظام الإسلامي للأحوال الشخصية. وامتد الأمر إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ إذ بدأ الحسم في الموضوع بإصدار البيانات والوثائق المرجعية التي تؤكد حقيقة الأمة الجزائرية في صلتها بمقوماتها التاريخية وحقائقها الراهنة، مع إثبات حالة الاستعمار والاحتلال أمام الرأي العام العالمي من أجل انتزاع الشرعية الدولية وحق تقرير المصير.

29 المرجع نفسه.

سعت أغلبية النخب الجزائرية للبحث المتواصل عن تحسين شروط الإنسان الأهلي في صلته بمؤسسات الدولة ومرافقها. وكانت مطالب النخب السياسية والفكرية دائمًا في منح المزيد من الحقوق والحريات، خاصة الحق في القيام بالواجب وضرورة الاعتراف بما يقابله ويُتحصّل منه على مستوى المكانة الاجتماعية والقانونية التي تليق به في الدولة والمجتمع، وصار من الواضح أن التشكيلات الأهلية القائمة كافة، مثل حزب الشعب (حركة انتصار الحريات الديمقراطية)، والاتحاد الجزائري من أجل البيان والحرية، والحزب الشيوعي الجزائري، فضلًا عن جمعية العلماء، وجميعها احتاج إلى الأرضية الإصلاحية من أجل الاحتجاج بوجود الأمة الجزائرية وقيام دولتها، حيال السلطة الاستعمارية. ومن هنا، يمكن القول إن الحركة الإصلاحية، قد انخرطت من وحي ما تدركه من الذات، راحت توضح ذلك وتشرحه طوال وجودها، وكان كل رصيدها بمنزلة الركيزة التي اعتمدت عليها باقي النخب والشخصيات الجزائرية التي حاولت أن تبني تصورها للدولة الجزائرية المنشودة، سواء بالتواصل مع فرنسا عبر النظام الفدرالي أو نظام الدومينيون Dominion أو الدولة الحرة المستقلة بذاتها التي تُعرف بالدولة/ الأمة، وكانت الحركة الإصلاحية الجهة التي وفّرت أساس الدولة وهي الأمة.

الخاتمة

كان منطلق الحركة الإصلاحية ومقصدها إصلاح حالة الأمة الجزائرية برمتها. فتوجهت، في سبيل ذلك، إلى الجزائريين كافة، على اختلاف مواقعهم الاجتماعية وتنوع نُخبهم السياسية والمهنية ودرجة وعيهم الثقافي والديني. كما واجهت في الوقت والسياق الوضعَ الاستعماري، فبلورت حيال السلطة الفرنسية خطاب مطالب الأهالي المسلمين واستحقاقاتهم من أجل ترقيتهم إلى مواطنين، وتعديل مركزهم القانوني والاجتماعي في صلتهم بالدين ومقوماتهم الذاتية.

اجترحت الحركة الإصلاحية الجزائرية نشاطها في أفق ترقية الإنسان الجزائري المسلم بالقدر الذي يفصح عن مقومات الأمة التي ينتمي إليها. وتَبَيَّن في نهاية المطاف، أنها تجربة اندرجت في مسار التحرر والانعتاق الذي كانت ترنو وتتطلع إليه النخب كافة، وإنْ بتصورات ووجهات نظر مختلفة. تحوّلت تجربة العلماء المسلمين إلى أرضية ركينة التقت عندها كل النخب الفاعلة في حياة الإنسان الجزائري، وساعدتهم، سواء بالتواصل أو بالنقد، على التعبير عن الجانب الذي تحسن التعريف به: السياسي، والديني، والمهني، والإداري، والحِرَفي والتجاري ... إلخ. إن الإفصاح عن مقومات الأمة الجزائرية وقَسَماتها الآيلة إلى التشكل في الحياة المعاصرة تقاطع معه جميع النخب لأنه كان الوجه أو البعد الناقص في تجاربها الخاصة.

خلال فترة ما بين الحربين العالميتين، تغير الوضع العام في الجزائر، وكان أبرز ملامح هذا التّغيير والتّحول الوعي الجديد الذي امتلك الجزائريين، وقادهم إلى البحث عن مراكز ومناصب ومستويات من التمثيل في الخريطة السياسية والإدارية والاجتماعية. فراحوا يشكلون، بعد ذلك، الأحزاب والجمعيات والنوادي والمنابر والاتحادات المهنية والعمّالية والكشفية والمدارس وغيرها. وكان رائدهم الأول مزيدًا من الحريات والحقوق والعدالة والإنصاف في مكافأة الجهد. كما ترتب على هذا الوضع الجديد أن توزعت الأدوار على الفاعلين السياسيين والاجتماعيين بالقدر الذي تعذّر على الطرف الواحد أن يحتكر لنفسه المشروع الوطني. ومن هذه التشكيلات التي ظهرت مطلع الثلاثينيات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي عقدت العزم على ترقية الإسلام والمسلمين في مسعىً إصلاحي شامل يأخذ بمعطيات الواقع وإمكاناته، ولا يفتئت عليها.

عند التحليل التاريخي لتجربة النخبة الإصلاحية نجدها تجربة من جملة تجارب أخرى، كما أنها جمعية من جملة جمعيات أخرى زخرت بها ساحة النشاط العام في الجزائر بدايةً من ثلاثينيات القرن الماضي. إلا أن خطاب النخبة الإصلاحية ونشاطها تماهت معهما الجماهير والتمستهما كل التنظيمات التي اندرجت في سياق الحركة الوطنية في مدلولها الواسع، مثل نجم شمال أفريقيا عام 1926



وامتداداته في حزب الشعب الجزائري عام 1937، وحركة انتصار الحريات الديمقراطية عام 1946، وفدرالية المنتخبين المسلمين التي كانت تعبّر عن المصالح المهنية للموظفين الجزائريين في قطاع الإدارة الجزائرية في عمالاتها الثلاث؛ وهران، والجزائر العاصمة وقسنطينة. تولت نخبة هذه الفدرالية تمثيل الأهالي في الهيئات المنتخبة والمعيَّنة، والدفاع عنهم في سياق امتلاكها لمفهوم المرفق العام ووعيها بمبادئ الدولة الحديثة، وكان جهدها منصبًّا على ترقية الإنسان الجزائري في إطار مسألة المركز القانوني للجزائريين le statut des Algériens. ومن جملة التنظيمات المهمة التي تواصلت مع خطاب الحركة الإصلاحية ونشاطها حركة أحباب البيان والحرية عام 1943 وامتداداتها في الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري عام 1946، والحزب الشيوعي الجزائري بداية من عام 1936، وسائر التشكيلات والتنظيمات، فضلًا عن بعض الشخصيات الحرة من المثقفين الجزائريين والفرنسيين خاصة أنصار الأهالي Les indigènophiles، وكانت اللحظة المؤثرة والقوية التي عبّرت عن فكرة تواصل النخب الجزائرية وتكاملها مع الحركة الإصلاحية هي المؤتمر الإسلامي عام 1936؛ إذ تجاوب الجميع مع دعوة ابن باديس إلى هذا التجمع الكبير في حياة الأمة الجزائرية ومصير فرنسا في الجزائر.





المراجـــع
References

العربية

- ثنيو، نور الدين. "قراءة وكتابة تاريخ الاستعمار في لحظة ما بعد الكولونيالية". **المجلة العربية للعلوم السياسية**. العدد 33 (شتاء 2012).
- ـــــــــــــ. **إشكالية الدولة الجزائرية في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية 1912-1954**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
- جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. **المسائل الدينية الثلاث: المساجد، التعليم، القضاء**. الجزائر: المطبعة الجزائرية، 1944.
- سعد الله، أبو القاسم. **الحركة الوطنية الجزائرية**. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ت.
- المدني، أحمد توفيق. **كتاب الجزائر: تاريخ الجزائر إلى يومنا هذا وجغرافيتها الطبيعية والسياسية وعناصر سكّانها ومدنها ونظامها وقوانينها ومجالسها والحالة الاقتصادية والعلمية والاجتماعية**. الجزائر: المطبعة العربية، [1931].
- الميلي، مبارك. **تاريخ الجزائر في القديم والحديث**. تقديم وتصحيح محمد الميلي. الجزائر: المؤسسة الجزائرية للكتاب، د.ت.

الأجنبية

- Addi, Lahouari. *L'impasse du populisme: L'Algérie, collectivité politique et Etat en construction*. Alger: Entreprise nationale du livre, 1990.
- Ageron, Charles Robert. *L'histoire de l'Algérie contemporaine 1871-1954*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.
- Collo, Claude & J.R. Henry, *Le mouvement national par les textes*. Alger: OPU, 1981.
- Hadjerès, Sadek. *Quand une nation s'éveille.* Mémoire. Alger: INAS Editions, 2014.
- Julien, Charles André. *L'Afrique du nord en marche: Nationalismes musulmans et souveraineté française*. Tunis: Cérès Editions, 2001.
- Kaddache, Mahfoud. *Histoire du nationalisme Algérien: Question nationale et politique Algérienne 1919-1951*. Alger: SNED, 1981.
- La République Française. Le Gouvernement Général d'Algérie. Direction de la Sureté Nationale. S/ dir. des Renseignement Généraux. SNA/RG3. 6442.
- Zekkour, Afaf. "Les lieux de sociabilité islahiste et leurs usages: La ville d'Alger (1931-1940)." *Le Mouvement social*. no. 236 (2011).

مجموعة مؤلفين

السياسات التنموية وتحديات الثورة في الأقطار العربية





صدر حديثًا عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب السياسات التنموية وتحديات الثورة في الأقطار العربية الذي يبحث في السياسات التنموية في ظل تحديات الثورة في الأقطار العربية في واقع متغير. هذا الكتاب (655 صفحة بالقطع الوسط، موثقًا ومفهرسًا) نتاج أوراق مُختارة قُدمت إلى مؤتمر نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في تونس في آذار/ مارس 2014، ويقع في 13 فصلًا، تقدم مقاربات نقدية وبدائل تنموية من منظور التنمية المستقلة ومعوقات تحقيق الأجندة التنموية للألفية، وتحليل للعدالة الاجتماعية والإنفاق العام وتصور بدائل تنموية اجتماعية تُحابي الفئات الفقيرة والمهمشة، وتطرح تغييرًا ديمقراطيًا من القاعدة وسياسات إصلاح تركز على الجانب الاقتصادي؛ ومن منظور أمارتيا سِنْ وعلاقة الحرية والتنمية ونقد نصوص المنظمات الدولية وبدائل لسياسات قطاعية بالنسبة إلى الصناعة والإنفاق العام وسياسات التشغيل ودراسة حالات اليمن والجزائر ومصر.

ياسين اليحياوي | *Yassin Yahyaoui

الذاكرة الجمعيّة موضوعًا للبحث التاريخي

دراسة في نماذج مختارة من مؤرّخي الجيل الثالث لمدرسة الحوليّات

Collective Memory as a Subject of Historical Research

A Study of Selected Historians from the Third Generation of the Annales School

تسعى هذه المقالة لدراسة تطوّر الأبحاث حول "الذاكرة الجمعيّة"؛ كونها موضوعًا تاريخيًّا فرض أهميّته في عديد من أدبيّات المدرسة التاريخية الفرنسية. وقد استندنا في ذلك إلى ثلاث مقاربات، تعود الأولى إلى بيير نورا التي ضمّنها مقاله المنشور في كتاب التاريخ الجديد (1978)؛ والثانية إلى جاك لوغوف في فصل من كتابه التاريخ والذاكرة (1988)؛ والثالثة إلى فيليب جوتارد في العمل الموسوعي الذي حرّره فرونسوا دوس بمعيّة مؤرخين آخرين (2010). تهدف المقارنة إلى تتبع التطوّرات التي شهدتها دراسة الذاكرة الجمعيّة، بوصفها موضوعًا معرفيًّا جديدًا يدخل حيّز البحث التاريخي، وإلى تعرف مدى مساهمة مدرسة التاريخ الفرنسية في إرساء منهج علمي في دراستها، وتحديدًا الجيل الثالث من مدرسة الحوليات الذي أرسى معالم التاريخ الجديد.

كلمات مفتاحية: ذاكرة جمعية، مدرسة الحوليات، التاريخ الجديد، بيير نورا، جاك لوغوف، فيليب جوتارد.

This article seeks to study the evolution of research on "collective memory", a subject of great significance to the academic tradition of history in the Francophone sphere. Three approaches are given close detail. The first is rooted in Pierre Nora's article in The New History (1978); the second is by Jacques Le Goff in a chapter of his book History and Memory (1988); and the third by Phillippe Joutard in the encyclopedic work edited by Francois Dosse with other historians (2010). The aim is to follow the developments in the study of collective memory as a new subject of knowledge under the rubric of historical research, and the extent to which French historians, and particularly those in the third generation of the Annales school, contributed to a novel, academic and methodical approach to the study of history.
Keywords: Collective memory, Annales School, New History, Pierre Nora, Jacques Le Goff, Phillippe Joutard.

* باحث في التاريخ، حاصل على الدكتوراه في تاريخ الأديان من جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب.
Researcher in History with a PhD in the History of Religions, Sidi Mohamed Ben Abdallah University, Fez, Morocco.



مقدمة

يصعب إعطاء تعريف واضح ننطلق منه، لمفهوم غامض وإشكالي، قديم وحديث في الآن معًا؛ فقد جرى استعمال "الذاكرة" في أقدم الكتابات بحمولة دينية ميثولوجية؛ إذ تبرز معه في الميثات اليونانية كما دوّنها هزيودوس نحو القرن الثامن قبل الميلاد، في كتابه **أنساب الآلهة**، بوصفها إلهة وابنة أورانوس وغايا وزوجة زيوس[1]، وأمّ ربّات الفنون التسعة، والتي من بينهنّ كليو إلهة التاريخ[2]. ثم جاء أفلاطون (ت. 347 ق.م) ليتحدّث عن الذاكرة في بُعد ميتافيزيقي، وذلك في نظرته عن عالم المثل السابق لعالم الحِسّ، وقوله بإمكانية التحصيل الذاتي للمعرفة عن طريق التذكّر واستعادة معرفة حجبها النسيان[3]؛ ولم يحِد أوغسطين (ت. 430م) عن هذا التوظيف، مع إضافة جوهرية تكمن في جعله إيّاها طريقًا سالكة إلى معرفة الله[4].

وعلى الرغم من الاستعمالات المُتعدّدة لمصطلح الذاكرة، فإنّ تتّبع تطوّرات المفهوم يُظهر علاقته الوطيدة بالبُعد الجماعي من جهة، وبالتاريخ من جهة أخرى؛ الأمر الذي يؤدّي إلى اختلاط الذاكرة بالتاريخ داخل بوتقة قصّة جماعية، من دون وجود مسافة نقدية[5]. فإن كان مفهوم التاريخ يُحيل على مجموع وقائع الماضي، وعلى المعرفة التي تشكّلت عن تلك الوقائع[6]؛ فإنّ مفهوم الذاكرة يُحيل على "آليات تمثّل الماضي واستحضاره، ومسارات تشكّل هذا التمثّل من الناحية الاجتماعية والسياسية والثقافية"[7]، أو بحسب تعبير أليساندرو بورتيلي: الذاكرة ليست مستودعًا خاملًا لأحداث الماضي، بل هي عملية نشطة لخلق المعنى[8]. وهو ما سبق أن أشار إليه وجيه كوثراني عند تأكيد دور الذاكرة في تحوير الماضي بناءً على رهانات الحاضر[9]، أيْ ترميز الماضي وصناعة الميثة.

يتشابك داخل هذا السياق التاريخ والذاكرة على نحو علائقي وإشكالي[10]؛ إذ لا تبدأ الكتابة التاريخية التي تسعى إلى تمثّل الماضي مع التاريخ بل مع الذاكرة[11]. فيكون من ثمَّ المؤرّخ أو الباحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية في مواجهة ضرورية لمشكلة الذاكرة قبل أن ينتقل إلى إنتاج معرفة تاريخية.

لقد مثّل الوعي بهذا الارتباط نقطة مهمّة في التحوّل المعرفي لدراسة العلاقة بين الذاكرة والتاريخ؛ ما جعل من هذا الموضوع إشكاليّة تاريخية حديثة مرتبطة بتطوّر مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية. على أنّ البتّ في هذه الإشكالية لم يكن من نصيب المؤرّخين بادئ

---

1 يقول هزيودوس: "بنات زيوس ذي الدرع وُلدنَ في بياري بعد أن اضطجعت منيموزين [Mnémosyne] سيّدة روابي ألوثير، مع الأب كرونيد (زيوس)". انظر: هزيودوس، **أنساب الآلهة**، ترجمة صالح الأشمر (بيروت: دار الجمل، 2015)، ص 34.

2 يقول هزيودوس: "هذا ما كانت تغنيه ربّات الفنون، الساكنات في الأولمب، البنات التسع اللواتي وُلدنَ من زيوس الرائع: كليو وأوترب وتالي وملبومين وتربسيكور وإراتو وبوليمني وأوراني وكاليوب". انظر: المرجع نفسه، ص 36-37.

3 يقول أفلاطون في سياق نقله محاورات سقراط مع مينو: "الروح، إذن، كونها خالدة وقد وُلدت ثانية مرّات عديدة، ورأت كلّ الأشياء التي توجد، سواءً أكانت في هذا العالم أو في العالم السفلي، لها معرفة عنها كلّها. ولا عجب في أنّها ستكون قادرة كي تستدعي إلى الذاكرة كلّ ذلك الذي عرفته عن الفضيلة، وعن كلّ شيء"، انظر: أفلاطون، **المحاورات الكاملة**، ترجمة شوقي داود تمراز، ج 3 (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994)، ص 215؛
Plato, *Complete Works*, John M. Cooper (ed. & trans.), (Cambridge: Hackett Publishing, 1997), p. 880.

4 أوغسطينوس، **اعترافات القديس أوغسطينوس**، ترجمة الخوري يوحنا الحلو، ط 4 (بيروت: دار المشرق، 1991)، ص 200-214.

5 Philippe Joutard, "Mémoire collective," in: François Dosse et al. (eds.), *Historiographies concepts et débats* (Paris: Gallimard, 2010), p. 780.

6 عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ط 5 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 33؛ عبد الأحد السبتي، **الماضي المتعدد قراءات ومحاورات تاريخية** (الدار البيضاء: دار توبقال، 2016)، ص 69.

7 محمد حبيدة، **بؤس التاريخ مراجعات ومقاربات** (الرباط: دار الأمان، 2015)، ص 153.

8 Alistair Thomson, "Memory and remembering in oral history," in: *The Oxford Handbook of Oral History* (Oxford: Oxford university press, 2011), p. 77.

9 وجيه كوثراني، **تاريخ التأريخ اتجاهات مدارس مناهج**، ط 2 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 39.

10 أحمد خواجة، "إشكاليات المرور من نص السلطة في الكتابة التاريخية في المغرب العربي إلى سلطة النص: مساءلات لروابط الذاكرة بالتاريخ"، في: عبد الرحمان المودن وعبد الحميد هنية وعبد الرحيم بنحادة (محررون)، **الكتابة التاريخية في المغارب: الهوية، الذاكرة والإسطوغرافيا** (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2007)، ص 81-82.

11 بول ريكور، "التاريخ والذاكرة"، في: **الكتابة التاريخية**، ترجمة محمد حبيدة (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2015)، ص 92، 113.

الأمر؛ فقد كان أوّل المجيبين عنه علماء الاجتماع والنفس والفلسفة. وكان من أبرزها محاولة السوسيولوجي موريس هالفاكس؛ إذ قدّم سنة 1925 دراسة مرجعية بعنوان "الأُطر الاجتماعية للذاكرة"[12]. يُمكن أيضًا الحديث عن بعض المحاولات المنفردة من طرف المؤرّخ مارك بلوخ الذي استفاد من أبحاث موريس، وقبلهما شارل بيگي في كتابه "كليو: حوار التاريخ مع الروح الوثنية"[13] حيث يؤكّد من خلاله أنّ الذاكرة والتاريخ يشكّلان تقاطعًا قائمًا (زاوية قائمة)، بحيث إنّ التاريخ لمّا كان يسير بالتّوازي مع الحدث، فإنّ الذاكرة تتقاطع مع كليهما.

ولم تصبح الذاكرة موضوع بحث من طرف المؤرّخين بآليّات ومناهج جديدة إلا مع ثمانينيات القرن الماضي، وتحديدًا مع مؤرّخي الجيل الثالث من مدرسة الحوليّات، وسنسعى في هذه الورقة إلى تتبّع المقاربة التاريخية للذاكرة الجمعيّة في ثلاث محاولات أساسية لكلٍّ من بيير نورا وجاك لوغوف وفيليب جوتارد.

أولًا: بدايات المقاربة المنهجية مع بيير نورا

يُعدّ مقال "الذاكرة الجمعيّة"[14] لِنورا من بين النصوص المُؤسِّسة في خطاب تجديد الكتابة التاريخية[15]، حاول من خلاله المُؤلِّف لفت اهتمام الباحث في التاريخ إلى ضرورة تبنّي مقاربة جديدة، تأخذ بالحسبان مفهوم الذاكرة وطريقة تشكّلها. إنَّه نصّ مُؤسِّس؛ كونه يندرج ضمن المشروع الطموح الذي قاده الجيل الثالث من مدرسة الحوليات، رفقة لوغوف وفيليب أرييس وجورج ديبي وغيرهم الذين حاولوا إنشاء "التاريخ الجديد" تتويجًا لتطوّر الكتابة التاريخية التي برزت مع مارك بلوخ ولوسيان فيفر. ويُعدّ نورا أوّل من تطرّق إلى البعد المنهجي في تناول موضوع الذاكرة الجمعية.

تجدر الإشارة إلى أنّ نورا في مقاله لم يضع تعريفًا محددًا للذاكرة، فقد كان مقاله محاولة لإبراز ما يُميِّز الذاكرة الجمعية، والدّاعي إلى إدراجها مبحثًا تاريخيًا. واستمر هذا اللبس في التعريف مع الكتاب الجماعي الذي أشرف عليه بعنوان "أماكن الذاكرة"، فمع صدور الجزء الأوّل الذي ظهر سنة 1984، انتقد روسو هنري، في مراجعته للكتاب[16]، غياب تعريف محدّد للذاكرة الجمعيّة، كما انتقد أيضًا انتقائيّة الدراسة أماكن محدّدة من الذاكرة الجمعيّة وتغييب أماكن أخرى، ولعلّ هذا القصور في التعريف نتيجة لجِدَّة الموضوع بصفته مبحث تاريخي. وقد أبدى بيير استغرابه من عدم خوض المؤرّخين مجال البحث في الذاكرة، مع أنّهم أوّل المعنيين بها[17]. فقد صدر بدءًا من ثلاثينيات القرن الماضي كثير من الكتابات لعالم النفس الفرنسي موريس هالفاكس الذي اهتم اهتمامًا بارزًا بموضوع الذاكرة

---

12 Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris: F. Alcan, 1925).

13 Charles Péguy, *Clio: Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne* (Paris: La Nouvelle revue française, 1917).

14 يندرج المقال ضمن الإصدار الأول للعمل الموسوعي الذي أشرف عليه جاك لوغوف، يُنظر:
Jacques Le Goff et al. (eds.), *La Nouvelle Histoire* (Paris: Retz, 1978).
وقدّم محمد حُبيدة ترجمة عربية للمقال في كتابه "الكتابة التاريخية" الذي ضمَّنه أيضًا عددًا من مقالات مؤرخين ينتمون لمدرسة التاريخ الجديد، يُنظر: بيير نورا، "الذاكرة الجمعية"، في: **الكتابة التاريخية**، ص 85-91.

15 سبق أنْ أصدر لوغوف مجموعة مقالات بين سنوات 1977 و1982 باللغة الإيطالية، عالج فيها موضوعات تتعلّق بالتاريخ والذاكرة، وهي المقالات نفسها التي سيُعاود تحريرها وترجمتها إلى اللغة الفرنسية لينشرها في كتابه **التاريخ والذاكرة**، ويُضيف إليها مداخل جديدة من ضمنها الفصل الذي تحدّث عن الذاكرة، ليصدر الكتاب في فرنسا سنة 1988. ويبدو أنّ الفصل المُخصّص في كتابه عن الذاكرة جرى تحريره بعد إصدار كتاب **التاريخ الجديد** سنة 1987، ولا سيّما أنّ مقال بيير نورا "الذاكرة الجمعية"، قد أحال عليه لوغوف في كتاب **التاريخ والذاكرة**، كما أحال أيضًا على الكتاب الذي حرّره نورا سنة 1984 بعنوان "أماكن الذاكرة"؛ وهو الأمر الذي يجعلنا نؤكّد أنّ أوّل تأسيس منهجي أنجزه روّاد "التاريخ الجديد" لدراسة الذاكرة الجمعية بصفتها موضوعًا تاريخيًا جاء مع نورا ثم تبعه لوغوف.

16 Rousso Henry, "Nora Pierre (sous la direction de), Les lieux de mémoire, La nation," *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, Dossier: Quatre visages d'une modernisation française, no. 15 (juillet-septembre 1987), p. 152.

17 نورا، ص 85.



الجمعيّة وسبر أغوارها[18]؛ ثمّ تبعه بعد ذلك الكثير من علماء الاجتماع المنتمين إلى مدرسة دوركايم، قبل أنْ ينتقل البحث إلى ميدان المؤرّخين. ولعلّ النص الذي بين أيدينا، هو أوّل مقاربة تعتمد منهجية مدرسة الحوليّات في دراسة الذاكرة الجمعيّة؛ ثمّ تلاه بعد ذلك، كتاب جماعي بإشراف بيير نورا، بعنوان "أماكن الذاكرة"[19]، وهو مرجع أساسيّ للتاريخ الثقافي لفرنسا في العصر الحديث، كما أنه أَلْهَم العديد من المؤرّخين الأوروبيين للنسج على منواله من أجل معالجة قضايا تخصّ بلدانهم.

أصناف الذاكرة الجمعيّة

أكّد نورا في مقاله "الذاكرة الجمعيّة" أنّ التاريخ يُكتب تحت ضغط الذاكرات الجمعيّة[20] التي تسعى من خلال هذا الاستذكار لتعويض الاستئصال التاريخي للواقع الاجتماعي المعيش، وإعادة رسم الماضي واختلاقه خوفًا من المستقبل. وقد حدّد نورا خصائصها في التالي[21]: ذاكرة واعية أو غير واعية؛ وذاكرة قوامها هوية جمعيّة تستعيد الماضي إلى الحاضر؛ وذاكرة شفوية أو منقولة بالكتابة أو الفعل؛ وذاكرة إرادية خاضعة لاستعمالات المؤسَّسات والطقوس والكتابة التاريخية المرتبطة بالسلطة والسياسية، حاملة لمُتخيّل مُرتّب كالأمّة والعائلة والكنيسة والحزب؛ وذاكرة مستعادة زمن الأزمة والاضطراب الهويّاتي؛ وذاكرة مفارقة للتاريخ. تشترك كلّ خصائص الذاكرة هذه في كونها إنتاج جماعة بشريّة، فهي من ثمَّ ذاكرة جمعيّة.

الذاكرة الجمعيّة والذاكرة التاريخية

وحتى يتمكّن من التفريق بين الذاكرة الجمعيّة كما تناقلتها الأجيال وفي الكتابات التاريخية التقليديّة، والذاكرة الجمعيّة بصفتها موضوع بحث المؤرّخ، أعطى مجموعة من المُميِّزات لكلّ صنف. فالأولى (أي الذاكرة الجمعيّة) هي تمثّلات لِمَا تبقّى من الماضي في معاش الجماعة، تمتاز بالإجمالية، والتداخل، واللاحدود، وهي أيضًا لانقدية، ذاتية وصدامية (ذاكرة إسرائيل وذاكرة فلسطين)؛ أمّا الذاكرة التاريخية فهي ثمرة تقليد معرفي وعلمي ونتاج للتحليل والنقد والعقلنة.

المراوحة بين الذاكرة والتاريخ

لا يمكن إدراك الذاكرة الجمعيّة في الكتابة القديمة إلا على مستوى المعالجة الإسطوغرافية؛ إذ من خلالها يظهر التاريخ من موقع الذاكرة الجمعية للجماعة[22]، وهو ما عناه نورا عند حديثه عن ضغط الذاكرة أثناء كتابة التاريخ.

وإن كانت الكتابة القديمة قد انطلقت من الذاكرة إلى التاريخ، فإنّ ما ميّز تطوّرات الكتابة التاريخية إلى حدود القرن العشرين هو انطلاقها من التاريخ إلى تشكيل ذاكرة جمعيّة جديدة. فتمّت عملية الاستذكار داخل قالب أيديولوجي معيّن؛ أي توظيف الذاكرة المُدوّنة

18 Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire* (Paris: Alcan, 1925); Maurice Halbwachs, *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte: étude de mémoire collective* (Paris: Presses Universitaires de France, 1941); Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective* (Paris: Presses universitaires de France, 1950).

19 Pierre Nora (ed.), *Les Lieux de Mémoire: tome.1, La République* (Paris: Gallimard, 1984); Pierre Nora (ed.), *Les Lieux de Mémoire: tome.2, La Nation* (Paris: Gallimard, 1986); Pierre Nora (ed.), *Les Lieux de Mémoire: tome.3, Les France* (Paris: Gallimard, 1992).

20 نورا، ص 88.

21 المرجع نفسه، ص 85-86.

22 المرجع نفسه، ص 87.

من خلال الكتابة التاريخية لبناء ذاكرة جمعيّة مُتخيّلة تخدم أيديولوجيا معيّنة[23]. ليُصبح البحث التاريخي مُؤسِّسًا للهوية الجمعيّة: "فمن التاريخ انتقلنا إلى الذاكرة، ومن التاريخ أيضًا نشأت هذه الذاكرة"[24].

فاقمت أزمة القرن العشرين سواءً في الحرب العالمية الأولى أو الثانية أو الحرب الباردة أو ظهور أنظمة وطنية وسيطرة العولمة على الاقتصاد والمعرفة، مُشكلة المجموعات الهوياتيّة، ووسّعت الهُوّة بين الماضي والمستقبل؛ ما تسبّب في استرداد للذاكرة الجمعيّة على نحو مُفرط، من أجل ترميم الهوية. يظهر هذا المسعى، بحسب بيير نورا[25]، من خلال مُحاولة اختلاق الهويات المحلّية وصياغة الأقليّات المُهمّشة اجتماعيًّا لذاكرة جمعيّة.

الذاكرة موضوعًا للمؤرخ

من أجل مواجهة المشكلات المعاصرة، والتي من أبرزها مُشكلة الهويّات المُتقاتلة، كان من الضروري جعل الذاكرة موضوعًا للمُؤرّخ. ولبلوغ هذا المرام، حاول نورا أن ينتقل من ذاكرة الأمكنة إلى أماكن الذاكرة[26] على نحو يسمح له برصد الذاكرة في مستويات مختلفة: بدءًا باللاشعور الاجتماعي، مرورًا بالوثيقة التاريخية، وانتهاءً بالتقاليد الحيّة في المعيش اليومي. وهذا ما يسمح بتحديد أماكن جديدة للذاكرة لم تُدرَس من قبل: فمن الأماكن الأكثر مادية، من قبيل المتاحف والمواقع الأثرية والمقابر والمعمار والمواقع الجغرافية ونصب الجندي المجهول التذكارية، إلى الأماكن الأكثر رمزية وتجريدًا كالأسطورة والطقوس والأعياد. كما حاول نورا من خلال عرض استعمالات الذاكرة في الكتابة التاريخية تأكيد أنّ الذاكرة مشكلة تاريخية حديثة، وذلك حتى يتمكّن من التمييز بين الذاكرة والتاريخ والحدّ من ترادف الكلمتين[27]، بعد أن أصبح المؤرّخ متأكّدًا من أنّ هذه الذاكرات الجمعيّة تُنشَأ وتُختَلق.

ومن أجل تحديد الإطار المنهجي لجعل الذاكرة موضوعًا تاريخيًّا، حدّد نورا ثلاث خطوات أساسية[28]، تبرز الأولى في الانتقال من التاريخ السردي إلى التاريخ الإشكالي، وهو ما يسمح بأن يجعل البحث مستقلًّا عن أيّ استذكار تستعمله أطراف أيديولوجية في صراعاتها السياسية، أمّا الخطوة الثانية فيحدّدها في التخلّي عن المقاربة الخطيّة للزمن ونهج مقاربة أنثروبولوجية، أما الثالثة فتتجلّى في إغفال زمن الأصول (التاريخ القديم والوسيط) والاهتمام بالفترة الحديثة التي تحتوي على مصادر كمية كفيلة بتأطير عمل المؤرّخ، وتسهيل عملية تناول الذاكرة الجمعيّة بالبحث والتمحيص.

إن كان تطبيق الخطوة الأولى والثانية يتماشى مع مقاربة التاريخ الجديد التي حاولت إحداث قطيعة مع الكتابة التاريخية التقليدية، فإنّ الخطوة الثالثة التي حدّدها نورا قد تتوافق في بعض أوجهها مع التاريخ الأوروبي، لكنّها لا تنسجم مع التاريخ العربي الإسلامي. ذلك أنّ الثورة الصناعية وهيمنة الرأسمالية قد أثّرتا في البنيات الاجتماعية والذهنية لأوروبا، مُحدثةً تغيرات جوهرية بين الفترة الوسيطة والفترة الحديثة، متمثّلةً بأهمّ حدث وهو عزل الكنيسة عن تسيير شؤون الدولة، ومن ثمّ تغيّر العديد من البنى المادية والاقتصادية التي كانت خاضعة للبنية الذهنية الدينية. غير أنّ التجربة الأوروبية لا يمكن إسقاطها على التجربة العربية الإسلامية. فالكتابة التاريخية العربية لا

23 كتب جاك بوسييي التاريخ الكوني بأسلوب مسيحي؛ وألّف فولتير محاولة عن الطبائع باسم تقدّم الحضارة ونظّر كارل ماركس لصراع الطبقات، من خلال قراءة التاريخ على أنه صراع للطبقات.

24 نورا، ص 88.

25 المرجع نفسه، ص 88.

26 المرجع نفسه، ص 90.

27 المرجع نفسه، ص 89.

28 المرجع نفسه، ص 89-90.



تزال ترزح تحت ضغط الذاكرة الجمعيّة التي تشكّلت في التاريخ الإسلامي منذ فترة التأسيس (القرن السابع الميلادي). وإن كان من المُستَبعد أن تعرف أوروبا توظيفًا أيديولوجيًا للذاكرة الجمعيّة، كما حصل في حرب الثلاثين سنة في القرن السابع عشر بين البروتستانت والكاثوليك (1618-1648)، فإنّ الهويات الجمعيّة في العالم العربي تعيش تحت وقع الاستعمال الأيديولوجي للذاكرة الجمعيّة، المُستمدّة من أحداث تاريخية (الصراع السنّي الشيعي)، والتي لا تزال تشكّل وتغذّي العقل العربي. ومن ثمّ فإنّ الخطوة التي وضعها نورا من أجل جعل الذاكرة مبحثًا تاريخيًا، تحتاج إلى مزيد من التحديد والتبيئة، لتتلاءم مع مقاربة تاريخية عربية، أو مقاربة ذات بعد كوني شمولي.

ومهما يكن من هذه الملاحظات على مقال بيير نورا، فإنّه يظلّ من النصوص الأولى التي تناولت البعد المنهجي والنظري في دراسة الذاكرة الجمعية، على نحو يسعى لتكييف البحث التاريخي مع المستلزمات الجديدة وحاجيّات المجتمع المعاصر.

ثانيًا: المقاربة التأريخية لجاك لوغوف

أصدر لوغوف سنة 1988 كتابه "التاريخ والذاكرة"[29]، وهو تحيين مجموعة من المقالات التي كتبها ما بين 1977 و1982 باللغة الإيطالية، وترجمها إلى الفرنسية، ثم أضاف إليها مداخل أخرى، ومن بينها الفصل الذي خصّصه للذاكرة[30]. لقد سعى لوغوف في هذا الكتاب إلى إعادة مساءلة مجموعة من القضايا في ضوء التجديد المنهجي الذي عرفته الكتابة التاريخية. وتحضر من بين هذه الموضوعات ثنائيات الماضي/ الحاضر، والقديم/ الحديث، والذاكرة/ التاريخ، وهي الموضوعات التي تناولها في الفصول الأربعة من الكتاب. ويعدّ الكتاب من جهة تأريخ للنظريات التاريخية ومحاولة منهجية في الكتابة التاريخية. وداخل هذا السياق، عالج لوغوف موضوع الذاكرة في الفصل الثالث من كتابه[31]، بوصفها ذاكرة جمعيّة تدخل حيّز البحث التاريخي والأنثروبولوجي.

واعتمادًا على الطريقة التأريخية في تناول موضوعات كتابه، ركّز لوغوف على التأريخ للذاكرة أكثر من اهتمامه بالمقاربة المنهجية. فكان من ثمّ التحقيب الزمني حاضرًا في هذه المقاربة، لنجده يُميّز بين ثلاثة أقسام من الذاكرات[32]، القسم الأول هو الذاكرة الشفوية، أما الثاني فهو الذاكرة الكتابية، والثالث هو الذاكرة التي تحتفظ بالشفوي والكتابي في الآن معًا. وداخل هذه الأقسام الثلاثة يُحدّد التطوّرات التي طرأت على الذاكرة في مسيرتها الزمنية، بدءًا بدراسة وظائف الذاكرة الشفوية عند المجتمعات الإثنية، ثم انتقال الذاكرة من الشفوي إلى الكتابي؛ أي من فترة ما قبل التاريخ إلى فترة العصور الإغريقية واللاتينية، ثمّ توازن ما هو شفوي وكتابي في الذاكرة، وذلك في العصر الوسيط، ثم في أشكال التطور المهمّة للذاكرة الكتابية التي ارتبطت بالمطبعة والتعلّم، وذلك من القرن السادس عشر إلى الآن. سنحاول التركيز على هذه التحقيبات التي ذكرها لوغوف، محاولين بذلك إبراز طريقة تناوله للذاكرة الجمعية في هذا المسار الزمني الطويل.

الذاكرة الإثنية

تتميّز الذاكرة الإثنية، إضافة إلى بعدها الجمعي، بمجموعة من الخصائص التي تميّزها عن باقي الذاكرات؛ إذ يذهب لوغوف إلى أنّ ميّزة تناقلها شفويًا يجعلها حاضرة باستمرار في الحياة اليومية لأفراد الجماعة. إنّها خزان لقصص البدايات، والأحداث البارزة للأسر والعائلات الكبيرة، والطقوس التي تُمارَس يوميًا، مشكّلة بذلك أيديولوجيا[33] تمزج بين التاريخ والأسطورة. تقوم الذاكرة

29 Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire* (Paris: Gallimard, 1988).

30 Ibid., p. 9.

31 Ibid., pp. 105-176.

32 Ibid., p. 110.

33 Ibid., p. 112.

بوظيفة أساسية داخل الجماعة الإثنية، تبرز في حماية ثقافة الجماعة وهويتها، وهو ما يُبرر المكانة التي تحظى بها مجموعة من الشخصيات داخل الجماعة الإثنية (كما يؤكّد ذلك لورا غورهان[34]؛ فإلى النسّابين وزعماء العائلة المسنّين والكهنة تُردّ مهمّة حراسة الذاكرة الجمعية وحماية الاتساق الداخلي لأفراد الجماعة. إلا أنّ هذا الحفظ ليس نقلًا حرفيًّا للذاكرة، بقدر ما هو إعادة استعمالها لرهانات اللحظة المعيشة للجماعة الإثنية. ينقل لوغوف في هذا السياق نتائج أبحاث جاك غودي التي أجراها على مجتمعات قديمة لا تعرف الكتابة[35]، فقد لاحظ في دراساته الإثنولوجية وجود اختلاف في الروايات المُتعدّدة للأسطورة نفسها؛ ما يُشير إلى أنّ مهمة الكهنة (حرّاس الذاكرة) لا تتجلّى فقط في التلقين الحرفي للذاكرة. إنّ الذاكرة الإثنية كما يُعبّر عن ذلك لوغوف[36] ذاكرة جمعيّة تتميّز بالحيوية الإبداعية.

الذاكرة الملكيّة

عند الانتقال إلى المجتمعات التي عرفت ظهور الكتابة، يرصد لوغوف اختلافاتها عن الذاكرة الإثنية الشفوية؛ إذ جرى لأوّل مرّة في تاريخ البشرية تحنيط الذاكرة الشفوية بعد إيداعها كتابة في الألواح الطينية، أو الحجر أو الجلد أو ورق البردي، إلى غيرها من آليات الحفظ. وكلّ هذه وسائل ارتبطت بنقل ذاكرة الملوك وحفظ السلالات المالكة ووضع النُصب التذكارية التي تؤرّخ لأحداث ملكية. لقد ساعد ظهور الكتابة في تغيّر وظيفة الذاكرة؛ إذ خلافًا للذاكرة الإثنية التي تربط بين جميع أفراد القبيلة، أصبحت الذاكرة المكتوبة مرتبطة بفئة نخبوية من المجتمع، هي التي تحدّد ما يجب تذكره واستذكاره.

ولم يكن هذا التطوّر ليتم لولا الانتقال المديني الذي عرفته المجتمعات البشرية، والازدهار السياسي والعسكري والاقتصادي الذي شهدته المدن الناشئة آنذاك. وليس غريبًا أن تحتفظ الذاكرة المكتوبة كما يشير لوروا غوهان بالعمليات المالية والدينية وحفلات التدشين والأنساب والتقويم السنوي[37]. وهي جميعها مرتبطة بالأسر الملكية الحاكمة؛ الأمر الذي جعل لوغوف يطلق عليها اسم ذاكرة ملكية[38]؛ إذ جلّ النقوش المكتشَفة، والتي تعود إلى منتصف الألف الثانية ق.م، أي مع ظهور الكتابة، هي سجّل لقصص الملوك وانتصاراتهم وفضائلهم وشرائعهم.

ومع الإغريق يمكن أنْ نلحظ ظهور أهميّة التأريخ الذي بدأ يزاحم الذاكرة الجمعية، مُطوّرًا إيّاها من دون إلغائها[39]. لتستمّر هذه المقابلة بين التاريخ والذاكرة عند فلاسفة اليونان؛ بحيث أصبح للذاكرة بعد روحي لاتاريخي وغير خاضع للزمن الدنيوي[40].

---

34 André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole, vol. 1, La Mémoire Et Les Rythmes* (Paris: Albin Michel, 1965), p. 66, cited in: Le Goff, p. 113.

35 Jack Goody, "Mémoires et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: La transmission du bagre," *L'homme*, vol. 1, no. 17, vol. 1 (1977), pp. 29-52.

36 Le Goff, p. 115.

37 Leroi-Gourhan, p.67-68, cited in: Le Goff, pp. 118-119.

38 Le Goff, p. 119.

39 Ibid., p. 123.

40 Ibid., pp. 126-127.



الذاكرة الدينية

عرفت الذاكرة الجمعيّة مع ظهور المسيحية وانتشارها بوصفها دينًا وأيديولوجيا، تحوّلًا جديدًا ميّزه احتكار الكنيسة للمجال الفكري؛ إذ التعليم المسيحي هو ذاكرة، في حين أنّ الطقوس المسيحية هي احتفاء بالذكرى[41]. يرصد لوغوف أبرز هذه التحوّلات التي شهدها العصر الوسيط، ويمكن أن نحدّدها في ثلاث تحوّلات مهمّة، بداية بهيمنة الذاكرة الليتورجية الدينية على الذاكرة الجمعيّة، وسيتعمّق هذا الحضور الديني مع أعمال أوغسطين[42] الذي بحث في الذاكرة عن الله. وتمثّل التحوّل الثاني بالمزج بين الشفوي والكتابي في عمليات الاستذكار؛ بحيث ميّزت هذه الثنائية أغلب أدبيات العصر الوسيط بشأن الذاكرة، ليبرز الاهتمام الكبير بآليات الحفظ وتنشيط الذاكرة. أمّا التحوّل الثالث فيتجلّى في خفوت الذاكرة الدُنيوية المرتبطة بالملوك والأمراء والتعويض عنها بذاكرة القديسين؛ فذاكرة الملوك التي ميّزت العصور السابقة لم يعد لها إلا حيّز ضيّق من الذاكرة الجمعيّة، ارتبط أساسًا بفئة النبلاء والأمراء الذين دوّنوا ما من شأنه أن يُحافظ على امتيازاتهم الاجتماعية والاقتصادية في ظلّ نظام فيودالي.

الذاكرة الجمعية بعد عصر النهضة

ستعرف الذاكرة ثورة معرفية مهمّة مع عصر النهضة إلى زمننا الراهن، وذلك إثر اختراع المطبعة. لقد ساعدت المطبعة في تقليص دور الذاكرة الشفوية؛ إذ صار بمقدور القارئ أنْ يطّلع على ذاكرة جمعيّة هائلة من دون الحاجة إلى وسيط ينقلها إليه شفويًّا[43]. فاتسعت مجالات المعرفة وتحرّرت الذاكرة الجمعيّة من هيمنة الشفوي ومن سيطرة الكهنة والكنيسة والدِّين.

ومع القرن الثامن عشر، ستعرف الذاكرة الجمعيّة توظيفًا جديدًا ذا بُعد علماني، كان رهين ظهور الدولة الوطنية الحديثة، وسيعود معه الاهتمام من جديد بذاكرة الأموات، لكن من منطلق دُنيوي؛ إذ الاحتفاء بالأموات ليس المقصود منه القديسين ورجال الكنيسة، وإنّما الأشخاص الذين ضحّوا بأنفسهم من أجل إنجاح الثورة الفرنسية وتأسيس الدولة الوطنية[44]. وخلال هذه الفترة، ظهر اهتمام كبير بضرورة تذكّر الأحداث المُهمّة لهذه الثورة، وهي الموجة التي عمّت باقي بلدان أوروبا. يقول ريمون راسباي الذي أعاد الاحتفال بالثورة بعد سقوط نظام نابليون: "إنّ تنظيم سلسلة من الأعياد الوطنية التي تجعل الشعب يستعيد ذكريات ترتبط بالمؤسسة السياسية القائمة هو ضرورة اعترفت بها جميع الحكومات وطبقاته"[45]، ولم يكن هذا الاستذكار رهين الأحداث الخاصّة بالثورة الفرنسية؛ إذ يمكن رصد عودة لأحداث تاريخية قديمة، ومحاولة استعادتها من أجل بناء ذاكرة وطنية، كما هو الحال في شخصية جان دارك في فرنسا، والبطولات والملاحم الآريّة بالنسبة إلى الجرمان.

لقد ظهرت هذه الذاكرة الجمعيّة بالتوازي مع ظهور الدولة الوطنية، فزاد الاهتمام بالأرشيف الوطني والأعياد الوطنية والعملات والميداليات والطوابع البريدية، وأصبح للوحات الشوارع وأسماء الأزقّة بعد رمزي له وظيفة استذكارية[46]، تتمثل أساسًا ببناء وعي تاريخي جديد مرتبط بالدولة الوطنية الحديثة، وتمّ انتقال مجموعة من أماكن الذاكرة، بحسب تعبير بيير نورا، من البُعد الديني إلى البُعد العلماني، ولعلّ أبرز مثال على ذلك هو تمثال الجندي المجهول.

41 Ibid., p. 133.
42 Ibid., pp. 133-135.
43 Ibid., p. 149.
44 Ibid., p. 150.
45 Ibid., p. 158.
46 Ibid., p. 160.

الذاكرة الجمعية في القرن العشرين

بهذا التسلسل الزمني يبرز التأريخ للذاكرة الذي يستعيره لوغوف من لورا غورهان، ليصل أخيرًا إلى الذاكرة الإلكترونية، وهو تأريخ يمتدّ على خمس مراحل: "مرحلة النقل الشفوي، مرحلة النقل الكتابي مع جدول وفهارس، مرحلة الجذاذات البسيطة، مرحلة الميكانوغرافيا، مرحلة التسلسل الإلكتروني"[47]. لم يكن اختراع الحاسوب والانتقال إلى ذاكرة إلكترونية وحده الذي غيّر فهمنا للذاكرة؛ إذ يذكر لوغوف أنّ البيولوجيا كان لها نصيب مهمّ في إعادة مساءلة تعريفاتنا للذاكرة، لا سيّما بعد اكتشاف البنية التنظيمية لنواة الخلية التي تحتفظ بذاكرة الوراثة[48]. ومن علم الوراثة إلى الفلسفة والأدب وعلم النفس يُمكن رصد التحولات المهمّة لهذا المفهوم، في أعمال هنري برغسون ومارسيل بروست وسيغموند فرويد.

وتظلّ من بين أهم الدراسات السوسيولوجية التي تناولت الذاكرة الجمعية موضوعًا للبحث، كتاب "الذاكرات الجمعية" لموريس هالفاكس الذي صدر سنة 1950، ولا ينكر لوغوف أثر هذا الكتاب في مدرسة الحوليّات في معالجتها لموضوع الذاكرة[49]. وإن كان كلّ ما سبق أن تناوله في الفصل الثالث من كتابه هو عبارة عن تأريخ للذاكرة من دون تمييز منهجي بين الجانب الجمعي والفردي أو بين الجانب التقني والوظيفي، فإنّه بدءًا من الإحالة على كتاب موريس، سيشرع لوغوف في الحديث عن الذاكرة الجمعية بصفتها موضوع بحث أكاديمي لاتجاه "التاريخ الجديد"، بعد أن أصبحت هذه الذاكرة موضوعًا حسّاسًا يستعمله تجّار الذاكرة، بحسب تعبيره، والمتوجّسون من ضياعها[50].

ويبدو أنّه مدين للتقسيم الذي وضعه نورا بين الذاكرة الجمعيّة والذاكرة التاريخية[51]؛ فالأولى هي "ما تبقّى من الماضي في الحياة التي تعيشها المجموعات، أو ما تفعله المجموعات بالماضي"[52]؛ أمّا الثانية فهي الذاكرة التاريخية التي لا تخضع في كتابتها إلى ضغط الذاكرات الجمعيّة، أي بمعنى آخر، هي تاريخ علمي ينطلق من الذاكرة الجمعية ويسائل أماكن الذاكرة وذاكرة الأماكن. كما عرض لوغوف ما قدّمه الروّاد الأوائل لمدرسة الحوليّات في أعمالهم، وهي وإن لم تُسائِل الذاكرة على نحو منهجي، فإنّها تبقى أعمالًا مهمّة مهّدت لتطوير منهج يضع الذاكرة موضع بحث تاريخي، ومن ذلك ما قدّمه روبير فولز[53] وجان تولار[54] وجورج دوبي[55] وفيليب جوتارد[56].

يبدو واضحًا أنّ رهان لوغوف لم يكن وضع منهج لدراسة الذاكرة الجمعيّة، بقدر ما كان شغله الشاغل هو إبراز دور مدرسة الحوليّات والتاريخ الجديد في دراسة الذاكرة. إنّه في حقيقة الأمر امتداد لذلك الجدل القائم إلى حدود نهاية الثمانينيات، بين العلوم الاجتماعية والإنسانية، في محاولة المُؤرخ إيجاد موضع قدم أكاديمي مع ثورة المعلومات.

---

47 Leroi-Gourhan, p. 65, cited in: Le Goff, pp. 162-163.

48 Le Goff, p. 167.

49 Ibid., p. 169.

50 Ibid., p. 170.

51 نورا، ص 86.

52 Le Goff, p. 170.

53 Robert Folz, *Le Souvenir Et La Légende De Charlemagne Dans L'empire Germanique Médiéval* (Paris: Les Belles Lettres, 1950).

54 Jean Tulard, *Le Mythe De Napoléon* (Paris: A. Colin, 1971).

55 Georges Duby, *Le Dimanche De Bouvines* (Paris: Gallimard, 1973).

56 Philippe Joutard, *La Légende des Camisards: Une Sensibilité Au Passé* (Paris: Gallimard, 1977).



ثالثًا: أزمة الهويات والذاكرات الجمعية من خلال مقاربة فيليب جوتارد

يؤكّد جوتارد صعوبة إعطاء تعريف واضح لمصطلح الذاكرة الجمعيّة[57]، وإذا كانت استعمالاته قد اختلفت على مر العصور، وهو ما ذهب إليه لوغوف نفسه، فإنّ تتبع تطوّراته يظهر علاقته الوطيدة بالبعد الجماعي من جهة، وبالتاريخ من جهة أخرى؛ إذ يستعير جوتارد من نورا مقولته بشأن اختلاط التاريخ بالذاكرة داخل بوتقة قصّة جمعيّة، من دون وجود مسافة نقدية[58]. فالذاكرة تقع في مجال المعيش والحميمي والصورة والوجدان والدِّين؛ مُختلفًا بذلك عن البحث التاريخي الذي يتميّز بالحس النقدي والعقلاني. ضمن هذا السياق، يُرجع جوتارد الفضل في جعل الذاكرة موضوع بحث تاريخي إلى نورا، وذلك في مقاله "الذاكرة الجمعية" الذي سبق الحديث عنه في الجزء الأول من هذه الورقة، وإليه أيضًا يعود الفضل في جعل مصطلح "ذاكرة جمعيّة" شائعًا في الكتابات التاريخية وموضوع بحث لدى المؤرخين.

الهوية والذاكرة الجمعية

تتجلّى الإضافة الأساسية في مقال جوتارد في ذلك الربط بين الذاكرة بصفتها موضع بحث والأحداث المُعاصرة التي شهدتها أوروبا[59]. إنّ هذا الاهتمام المُتزايد بالذاكرة، في العقود الثلاثة الماضية هو، بحسب جوتارد، تعبير عن أزمة هوياتية، تتجلّى في انتشار ظاهرة الهويات المحلية، نتيجة للحرب العالمية الثانية، ثمّ انقسام الاتحاد السوفياتي وسقوط جدار برلين[60]. لقد شكّكت هذه الحروب الدامية في الثقة والتفاؤل التي ألفها المجتمع الغربي في القرن التاسع عشر، معتقدًا وجود عقلانية متعالية تشتغل في بروز عالم أفضل، وأدّى تخلخل هذا اليقين إلى إحداث فجوة بين الماضي والمستقبل، واسترداد للذاكرة استردادًا مفرطًا من أجل ترميم الهوية. يظهر هذا المسعى ظهورًا بارزًا في محاولة اختلاق الهويات المحلية وصياغة ذاكرة جمعية من طرف الأقليات المُهمشة اجتماعيًا، كما هو حال الأميركيين السود والأقليات الإثنية في فرنسا، وكذلك الجماعات اليهودية في أوروبا؛ ما جعل التاريخ يُكتب تحت ضغط الذاكرات الجمعيّة، فتمّ تعويض التهميش زمن الأزمة وتجاوز الخوف من المستقبل عبر عملية إعادة استحضار الماضي وتقويمه.

كما يمكن رصد تنامي هذه الظاهرة في أدب الرواية، وانتشار الكتابات التي تتحدث عن السير الذاتية والذاكرات الجمعية لأصحابها؛ فالعديد من الروايات التي كُتبت في هذه المرحلة تعكس هاجس البحث عن ذاكرة جمعيّة وهويات محلّية. ولعلّ من أبرزها كما يشير إلى ذلك جوتارد[61]، رواية "حصان الكبرياء" الصادرة سنة 1975 لبيير جاكيز إلياس، وهي سيرة ذاتية للمؤلف يحكي فيها طفولته في منطقة بريتون Breton بعد الحرب العالمية الأولى، والمآسي التي لحقت بأهل البلدة، وفي خضم سرده اعتمد اعتمادًا مباشرًا على ما احتفظت به الذاكرة الجمعيّة لسكّان المنطقة. تُصنّف أيضًا رواية **جذور** الصادرة سنة 1977 لصاحبها أليكس هيلي على أنها أنجح الروايات التي تعبّر عن انتشار ظاهرة استعادة الذاكرة الجمعية في ثمانينيات القرن العشرين؛ إذ تقصّ الرواية تاريخ عائلة أليكس هيلي، الأميركي ذي الأصول الأفريقية، منذ أن جرى استقدام كونتا كونتي جدّ العائلة من بلده غامبيا للعمل "قنًّا" في أميركا إلى أن حصل أحفاده على الحرية، فيدمج أليكس خلال هذه الرواية ذاكرة عائلية جمعيّة تحتفظ بكلّ العادات الأفريقية، وما تعرّضت له من تغيّرات ومعاناة في أميركا من منتصف القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين.

---

57 Joutard, "Mémoire collective," p. 779.

58 Ibid., p. 780.

59 Ibid., p. 782.

60 Ibid., p. 781.

61 Ibid.

مميزات الذاكرة الجمعية

يُحاول جوتارد أن يرسم مميّزات للذاكرة الجمعيّة من خلال اعتماده على الأدبيّات السابقة، سواءً عند المؤرّخين من مدرسة الحوليّات أو عند الفلاسفة وعلماء الاجتماع، ويمكن أن نحصرها، بحسب ما قدَّمه في ثلاثة مميّزات:

- **خلط الأزمنة**: سواءً كانت الذاكرة فردية أو جمعية، فإنّها تعدّ تشوّهًا تاريخيًا أو خلطًا للأزمنة، بحيث تقوم باستجلاب الماضي إلى الحاضر من دون مسافة نقدية، وهو ما عبّر عنه بول ريكور بمقولة "الماضي الحاضر"[62].
- **التحريف**: تقوم الذاكرة أيضًا بتحوير الماضي بناءً على رهانات الحاضر، وأحيانًا إلى تضخيمه من أجل إعطاء معنىً للحظة المعيشة[63]، ومن خلال هذا الاستحضار تتمّ عملية ترميز الماضي وصناعة الأساطير التي لا تُعدّ وصفًا خاطئًا للحقائق، بقدر ما هي طريقة أخرى للتعبير عنه.
- **الأمد الطويل**: إذا كان جزء من الذاكرة يوجد في الحيّز الفردي، فإنّ الصيغ التي تتمثّل من خلالها الماضي هي صيغ الجمع[64]، وأوّل سجل للذاكرة المُستَعادة يتأتى من خلال التكرار، سواءً الذي يتمّ بوعي أو من دونه، وهو الذي يجد تعبيرًا له من خلال تقاليد اللباس والأكل والطهو والاحتفالات والأدب الشفوي والحياة اليومية[65]. كما تسمح الذاكرة أيضًا برصد الماضي في أمده الطويل. وقد تعود أحيانًا إلى فترات سحيقة في القدم، إذ أظهرت الدراسات الأنثروبولوجية للفولكلور الأوروبي الخاص بالأرياف أنّ هذا النوع من الاحتفاليات يعود إلى فترة ما قبل المسيحية، بل يمكن عدُّه أول آثار استيطان الإنسان في هذه المناطق، واستطاعت الذاكرة أن تحتفظ بهذا التراث لأجيال مديدة من دون الحاجة إلى تدوينه، كما تأقلمت هذه الذاكرة الجمعيّة مع المُستجدّات الطارئة، بما فيها انتشار المسيحية في الأرياف الأوروبية في العصر الوسيط[66]. ولا تزال الأعياد والتقاليد الفولكلورية التي تُقام في الأرياف سنويًا أو موسميًا تحمل عديدًا من الأفكار والمعتقدات التي تعود إلى طقوس الخصوبة وإرضاء آلهة الأرض، المرتبطة بنمط إنتاج زراعي قديم.

الذاكرة الجمعية بين الديني والوطني

يعقد جوتارد مجموعة من المقارنات بين البعدين الديني والدنيوي في الذاكرة الجمعيّة، والكيفية التي من خلالها يستطيع المؤرّخ أن يدرسها. إذ يُعدّ الدِّين مستودعًا لحفظ الذاكرة الجمعيّة أشدّ صلابة من الفولكلور والتراث الشعبي. فالقصص الملحمية والمؤسسة جرى حفظها في النصّ الديني، وأغلب الطقوس الدينية هي عبارة عن نُصُب سنوية ذات وظيفة تذكارية تعيش الماضي في الحاضر، وهو

---

62 Ibid., p. 783.

63 Ibid.

64 Ibid., p. 784.

65 إنَّ هذا المُستوى من الذاكرة عادة ما يهتم به الأثنولوجيون والأنثروبولوجيون والسوسيولوجيون أكثر من المؤرّخين، انظر:
Joutard, "Mémoire collective," p. 784

66 يُمكن أيضًا رصد هذه الوظيفة للذاكرة الجماعية في بلدان المغارب، فقد استطاعت الذاكرة الحفاظ على بنيتها من خلال الفولكلور الشعبي الذي تكيَّف مع المعتقدات الإسلامية وأعاد إنتاج نفسه داخل الإسلام، من ذلك على سبيل المثال الاحتفاليات التي تصاحب عيدي الأضحى وعاشوراء. وهي احتفاليات يهيمن عليها اللعب والمضاحك والضوضاء وخرق القواعد التي يقوم عليها العيدان الإسلاميان، مع استحضار شخصيات أسطورية لها جذور في الميثولوجيا الأمازيغية. وقد رصد الأنثروبولوجي عبد الله حمودي مظاهر التشابه بين الفولكلور الأوروبي في الأرياف المسيحية والفولكلور الأمازيغي في البوادي المغربية، وهو ما يُعطي فكرة للمؤرّخ بشأن آليات الذاكرة الجمعيّة في إعادة إنتاج بناها الذهنية داخل أمد طويل. انظر: عبد الله حمّودي، **الضحيّة وأقنعتها: بحث في الذّبيحة والمسخرة بالمغارب**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي (الدار البيضاء: دار توبقال، 2010)، ص 10.



ما جعل موريس هالفاكس يولي الذاكرة الدينية أهميّة كبيرة في أبحاثه بشأن الذاكرة الجمعية[67]. وقد سمحت دراسة الذاكرة الدينية بفهم عديد من آليات الذاكرة الوطنية ووظائفها؛ إذ تحضر فيها أيضًا الأحداث المؤسسة نفسها التي تُبنى من خلالها هوية الجماعة، ويجري استعمالها ونقلها برهانات سياسية. إنّ عقد المقاربة بين نُصب الجندي المجهول والأوثان في المعتقدات الدينية يسمح برصد مدى التشابه في الوظائف؛ فكلاهما يُعدّ مستودعًا يتمّ فيه تركيز الذاكرة تركيزًا مُكثّفًا، جاعلًا إيّاها شديدة الارتباط والالتحام بالهوية. إنّ هذه الذاكرة التي يحافظ عليها ويروجها الدين والدولة تعتمد اعتمادًا كبيرًا على عمل المؤرّخ الذي يشتغل بوعي أو من دون وعي من أجل بناء الهوية الدينية والوطنية. وتقوم الجهة المُستفيدة باستثمار جهد المؤرّخ من أجل بناء ذاكرة جمعيّة، ترتدّ عكسيًا من التاريخ (التدوين) إلى الذاكرة، لتظهر على نحو رمزي[68] في معالم ونُصب تذكارية واحتفاليّات سنوية.

خاتمة

لقد حاولنا من خلال هذه الورقة إبراز أهميّة المساءلة التاريخية للذاكرة الجمعيّة، من خلال أعمال رواد اتجاه التاريخ الجديد، بدءًا بِبيير نورا ثم جاك لوغوف وفيليب جوتارد. لقد كان الوعي بضرورة تطوير الإرث التاريخي الذي حققته مدرسة الحوليات مُحفّزًا لأعمال المؤرخين الثلاثة، وأيضًا استجابة للأزمة التي تعيشها العلوم الاجتماعية بدءًا من ثمانينيات القرن الماضي[69]، وهي الأزمة التي ساهمت في إعادة مساءلة التصنيفات القديمة، لا سيّما عن مدى ارتباط علم التاريخ بالعلوم الاجتماعية الأخرى. وقد أشار نورا إلى هذه الأزمة في فاتحة مقالته، مُتحدّثًا عن الإشكاليات التي يُثيرها مصطلح "ذاكرة جمعيّة"[70]، شأنه في ذلك شأن مصطلحات جديدة أخرى (من قبيل الذهنيات والبنى والمتخيل) اقتحمت البحث التاريخي. ولا تتمثّل الإشكالية فقط في الجانب المُصطلحي، فكلّ من نورا ولوغوف وجوتارد يتفقون على خطورة المزج بين التاريخ والذاكرة الجمعيّة؛ ما يجعل من دراسة الذاكرة أمرًا لا محيص عنه للمؤرّخ، ليس فقط من أجل فهم واقع معيش[71] في الحالة التي تكون فيها الذاكرة لا تزال محفوظة تراثًا شفويًا أو فولكلوريًا أو شهادات لأناس معاصرين، ولكن أيضًا لأنّ الذاكرة، بوصفها تمثّلات ذهنية للماضي، هي التي تقوم باختلاق التاريخ بحسب تعبير جوتارد[72]، فالمصادر الأدبية هي في أصلها ذاكرة جرى تحويلها إلى نصّ مكتوب، وقد كان الانتقال من عصر ما قبل الكتابة إلى العصر القديم موازيًا لانتقال الذاكرة من طور الشفاهة إلى طور التدوين (كما أشار إلى ذلك لوغوف)، وظلّت في عديد من الكتابات محافظة على الخصائص نفسها، من الانتقائيّة والسرد الرمزي والميثولوجي، والوظائف نفسها في بناء هوية الجماعة والحفاظ عليها. كما نجد أيضًا في الكتابات التاريخية القديمة أو المعاصرة حضورًا للذاكرة ومحاولة للتحكّم فيها لأغراض سياسية؛ فالسلطة ومحيطها لطالما رغبا في التحكّم في الحاضر من خلال إعادة رسم الماضي، ولا يكون ذلك إلا من خلال عملية انتقاء للذاكرة. لذلك يرى بيير نورا[73] ضرورة الحدّ من ترادف مفهومي الذاكرة والتاريخ، وأن يُكمل منهج التاريخ الجديد مسيرة مدرسة الحوليّات بوصفه ثورة في مجال دراسة الذاكرة، يهدف إلى التكيّف مع المستلزمات الجديدة وحاجات المجتمع المعاصر.



---

67 Joutard, "Mémoire collective," p. 786.

68 Ibid., p. 787.

69 جاك لوغوف (محرر)، **التاريخ الجديد**، ترجمة محمد الطاهر المنصوري (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 38.

70 نورا، ص 85.

71 Joutard, "Mémoire collective," p. 789.

72 Ibid.

73 نورا، ص 89.

المراجـــع

References

العربية

• أفلاطون. **المُحاورات الكاملة**. ترجمة شوقي داود تمراز. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994.

• أوغسطينوس. **اعترافات القديس أوغسطينوس**. ترجمة الخوري يوحنا الحلو. ط 4. بيروت: دار المشرق، 1991.

• حبيدة، محمد (تحرير وترجمة). **الكتابة التاريخية**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2015.

• ________. **بؤس التاريخ مراجعات ومقاربات**. الرباط: دار الأمان، 2015.

• حمّودي، عبد الله. **الضحيّة وأقنعتها بحث في الذّبيحة والمسخرة بالمغارب**. ترجمة عبد الكبير الشرقاوي. الدار البيضاء: دار توبقال، 2010.

• السبتي، عبد الأحد. **الماضي المتعدد قراءات ومحاورات تاريخية**. الدار البيضاء: دار توبقال، 2016.

• العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ**. ط 5. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

• كوثراني، وجيه. **تاريخ التأريخ اتجاهات مدارس مناهج**. ط 2. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

• لوغوف، جاك (محرر). **التاريخ الجديد**. ترجمة محمد الطاهر المنصوري. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

• المودن، عبد الرحمان وعبد الحميد هنية وعبد الرحيم بنحادة (محررون). **الكتابة التاريخية في المغارب: الهوية، الذاكرة والإسطوغرافيا**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2007.

• هزيودوس. **أنساب الآلهة**. ترجمة صالح الأشمر. بيروت: دار الجمل، 2015.

الأجنبية

• Duby, Georges. *Le Dimanche De Bouvines*. Paris: Gallimard, 1973.

• Folz, Robert. *Le Souvenir Et La Légende De Charlemagne Dans L'empire Germanique Médiéval*. Paris: Les Belles Lettres, 1950.

• François, Dosse et al. (eds.). *Historiographies concepts et débats*. France: Gallimard, 2010.

• Goody, Jack. "Mémoires Et Apprentissage Dans Les Sociétés Avec Et Sans Ecriture: La Transmission Du Bagre." *L'homme*. vol. 1. no. 17. (1977).

• Halbwachs, Maurice. *La Mémoire collective*. Paris : Presses universitaires de France, 1950.

• ________. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Alcan, 1925.

• Henry, Rousso. "Nora Pierre (sous la direction de), Les lieux de mémoire, La nation." *Vingtième Siècle revue d'histoire*. Dossier: Quatre visages d'une modernisation française. no. 15 (juillet-septembre 1987).

• Joutard, Philippe. *La Légende des Camisards: Une Sensibilité Au Passé*. Paris: Gallimard, 1977.

• LeGoff, Jacques et al. (eds.). *La Nouvelle Histoire*. Paris: Retz, 1978.



- LeGoff, Jacques. *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard, 1988.
- Leroi-Gourhan, André. *Le Geste et la parole. vol. 1. La Mémoire Et Les Rythmes*. Paris: Albin Michel, 1965.
- Nora, Pierre (ed.). *Les Lieux de Mémoire: tome.1, La République*. Paris: Gallimard, 1984.
- ————. *Les Lieux de Mémoire: tome.3*, La France. Paris: Gallimard, 1992.
- ————. *Les Lieux de Mémoire: tome.2, La Nation*. Paris: Gallimard, 1986.
- Péguy, Charles. *Clio: Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*. Paris: La Nouvelle revue française, 1917.
- Plato. *Complete Works*. John M. Cooper (ed. & trans.). Cambridge: Hackett Publishing, 1997.
- Ritchie, Donald A. (ed.). *The Oxford handbook of oral history*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Tulard, Jean. *Le Mythe De Napoléon*. Paris: A. Colin, 1971.

وجيه كوثراني

السلطة والمجتمع والعمل السياسي العربي أواخر العهد العثماني

وسائط السلطة في بلاد الشام

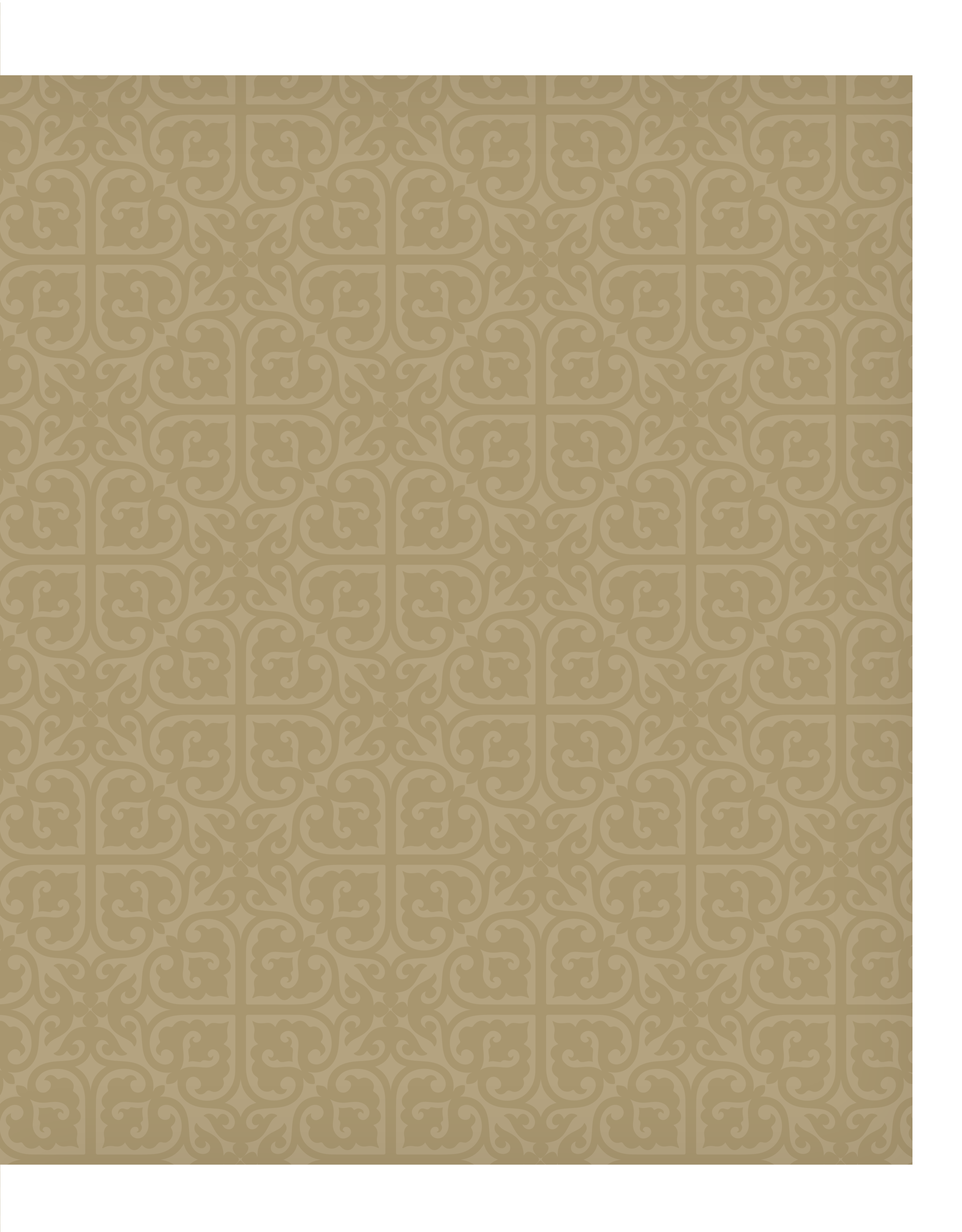




في كتابه السلطة والمجتمع والعمل السياسي العربي أواخر العهد العثماني: وسائط السلطة في بلاد الشام، كان هدف وجيه كوثراني تبيان سمات السلطنة العثمانية وخصائص مجتمعها التقليدي، من خلال دراسة مفهوم الدولة السلطانية في التاريخ الإسلامي، ومدخل مفاهيمي لمعالجة إشكاليات ترتبت على التقاطع بين صيغة الالتزام في النظام العثماني القديم والإدارة العثمانية الجديدة التي اعتمدت على تنظيمات الجديدة، وعلى التداخل والتمايز بين نظام الملل والامتيازات الأجنبية، وأثر ذلك في المجتمع، وكذلك على العمل السياسي العربي الحديث من خلال تقاطعه مع الإستراتيجيات الغربية قبل الحرب العالمية الأولى. فهذا كله، بحسب كوثراني، شكّل حالة تاريخية مأزقية في تحوّلات السلطة والمجتمع، يحاول تفسيرها من خلال تكوّن وسائط السلطة بين الأطراف والمركز، وبين القديم والجديد. يتألف هذا الكتاب، الصادر حديثًا عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (352 صفحة، موثقًا ومفهرسًا)، من مدخل وأربعة فصول وخاتمة.



ترجمات
Translations





كارلو غينسبورغ | Carlo Ginzburg*
ترجمة: ثائر ديب | Translated by: Thaer Deeb**

التاريخ الجزئي
شيئان أو ثلاثة أشياء أعرفها عنه

Microhistory: Two or Three Things That I know about it

تعيد هذه المقالة بناء سلسـلة النَّسب الفكري لمدرسة "التاريخ الجزئي" Microhistory وصولاً إلى لحظتها لدى مؤرّخيها الإيطاليـين الذيـن ينتمي إليهم الكاتب. هكذا، تتقصّى هذه المقالة، على نحـوٍ راجع، أصول مصطلح "التاريخ الجزئي" لدى مختلف الباحثين والأدباء والمؤرّخين وصولاً إلى اسـتخدامه لدى المدرسـة الإيطالية. وتكتشف، في سياق ذلك، ضروبًا من التشابه والتباين في هذه الاستخدامات تعود إلى ما يقف خلفها من مقاربات مختلفة، بل متضادة في بعض الأحيان. تبيّن المقالـة، إذًا، ما يصـل، وما يقطع، بين "التاريخ الجزئي" من جهة، و"التاريخ الحـدثيّ" و"التاريخ المحلي" و"التاريخ القصير" و"التاريـخ الجديد" وسـوى ذلك، من جهة أخرى. ففـي "التاريخ الجزئي" ثمة تضافر لمجموعة مـن الخصال والمزايا، منها اختزال نطاق الرصد والملاحظة، والتحليل الدقيق لوثائق محددة، ورفض الاختيار بين السـيرة الفردية والتاريخ المتسلسـل، والاهتـمام بالسرد، وتحويل ما يواجه التوثيق من عقبات وفرضيات وشـكوك وانعـدام لليقين إلى جزء من السرد، وتحويل البحـث عـن الحقيقة إلى جزء مـن عَرْضِ الحقيقـة المتحصّلة الناقصـة بالضرورة، والوعـي الواضح بأنّ جميـع الأطوار التي يتكشّـف من خلالها البحث هي أطوار مبنيّة بناءً وليسـت معطاةً أو مسـبّقة، والإلحاح على السياق سواء كان الموضوع ذا أهمية معترف بها أو من عوالم قليلة الشـأن، بحيث تغدو العلاقة بين البعد الجزئي والبعد السـياقي الأكبر المبدأ الناظم في السرد.

كلمات مفتاحية: التاريخ الجزئي الإيطالي، التاريخ الحدثيّ، التاريخ المحلي، التاريخ القصير، التاريخ المتسلسل.

This article explores the origins of the term "microhistory" and, particularly, its use by the Italian school. It shows the connection and the intersection with "microhistory" and a host of related themes in the development of the enterprise of history, such as the history of events, local history and new history. Microhistory is characterized by a very specific set of characteristic features: a reduced scope of focus, meticulous analysis of specific documents, a refusal to choose between autobiography and chronological history; interest in narration; being part of the narrative; transforming the search for truth into being part of exposing the truth; awareness that all stages through which the research unfolds are built and are not a priori true. Microhistory insists on the context, affirming whether the topic is of acknowledged importance or pertaining to insignificant worlds. In this way the relation between the micro dimension and the broader contextual dimension become the binding principle in narration.

Keywords: Italian microhistory, Event History, Local History, Short History, Chronological History.

* يجب أن أشكر باتريك فريدنسن الذي ناقشت معه هذه المقالة وأنا أكتبها. كما قرأها بيري أندرسن وانتقدها قبل أن تتخذ صيغتها النهائية، لذلك، مرّة أخرى، فإنّ دَيني له هو ذلك الدين الكبير.

** باحث ونائب مدير وحدة ترجمة الكتب في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مكتب بيروت، لبنان.
Researcher and deputy director of the book translation unit, Arab Center for Research and Policy Studies, Beirut Office, Lebanon.

۞ لا بد أنّه كان عام 1977 أو 1978 حين سمعت، أول مرة، بـ "التاريخ الجزئي" Microhistory من جيوفاني ليفي، فتبنّيتُ هذا التعبير الذي لم يسبق أن سمعتُ به من دون أن أتساءل عمّا يعنيه حرفيًا؛ وأحسبُ أنني أقنعتُ نفسي من خلال ما تشير إليه صفة الجزئي، السابقة Micro، من نطاقٍ مصغّر. وأذكر، أيضًا، أننا كنا نتحدث عن "التاريخ الجزئي"، في تلك الحوارات المبكرة، كما لو كان ملصقًا على إناء فارغ يُنتظَر ملؤه[1].

لم يمض وقتٌ طويل حتى بدأتُ أنا وليفي وسيمونا شيروتي العمل على سلسلة تُدعى *Microstorie* لدار النشر إيناودي في تورينو. وصدر نحو عشرين كتابًا لكُتّاب إيطاليين وأجانب؛ وتُرجمت بضعة أعمال إيطالية إلى لغات أخرى. وسرى في بعض الأوساط كلامٌ عن مدرسة إيطالية في التاريخ الجزئي، لأكتشف مؤخّرًا، بفضل استقصاء رجعيّ بسيط للمصطلحات[2]، أنّ هذا التعبير الذي حسِبنا أنّه خالٍ من الدلالات الضمنية وظلال المعاني، سَبق أن استخدمه آخرون.

۞ على حد علمي، فإنّ أول شخص التقط تعبير التاريخ الجزئي بوصفه مصطلحًا مستقلًا بذاته هو الباحث الأميركي جورج ر. ستيوارت، في عام 1959. ولا بدّ أنّ ستيوارت الذي عاش من 1859 إلى 1980، وعمل بروفيسورًا في جامعة كاليفورنيا، بيركلي، كان شخصًا استثنائيًا؛ إذ تشتمل بيبليوغرافيا هذا الشخص الموسوعي المعطاء، علاوةً على عدّة روايات، لم أقرأها، على بيان إيكولوجي مبكر، بعنوان **لستم أغنياء كما تحسبون** *Not So Rich as You Think* عام 1968؛ وموجز للتاريخ الكوني على هيئة سيرة ذاتية للجنس البشري، بعنوان **الإنسان: سيرة ذاتية** *Man: an Autobiography* عام 1946؛ وتاريخ بعنوان **عام القَسَم: الكفاح من أجل الحرية الأكاديمية في جامعة كاليفورنيا** عام1950 ، كتب بالتعاون مع آخرين، عن المقاومة التي أبداها ستيوارت وزملاء له، من بينهم إرنست كانتوروفيتز، حيال قَسَم الولاء الذي فرضته عليهم جامعة كاليفورنيا في الحقبة المكارثية[3]. وكرّس ستيوارت كتابيه الشهيرين **أسماء على الأرض** *Names on the Land* عام [1945]، 1967؛ و**أسماء الأماكن الأميركية** *American Place-Names*، عام 1970، لأسماء الأماكن في الولايات المتحدة الأميركية[4]. ويؤكّد ستيوارت في محاضرةٍ تنطلق من أسماء الأماكن المذكورة في قصيدة غنائية هوراسيّة، أنّنا كي نفسّر نصًّا أدبيًا لا بدّ، قبل كلّ شيء، من أن نفكّ مغاليق ما تحتويه من إحالاتٍ تقف في خلفيتها، من: أماكن، ونباتات، وأحوال جوية[5]. كما أدى شغف ستيوارت بالتفاصيل المجهرية الدقيقة إلى إلهامه الكتابَ الذي يثير اهتمامي هنا: **هجوم بيكيت: تاريخ جزئي للهجوم الأخير على غيتسبرغ، 3 تموز /يوليو، 1863**، والذي يحلّل فيه ستيوارت بدقّة، بما يزيد على 300 صفحة، المعركة الحاسمة في الحرب الأهلية الأميركية، مع أنّ العنوان يشير إلى حدثٍ لم يَدُم أكثر من عشرين دقيقة هو الهجوم اليائس الفاشل الذي شنّته كتيبة اتحادية يقودها اللواء إدوارد بيكيت.

---

1 يتذكّر جيوفاني ليفي أنّ النقاشات الأولى التي خاضها مع جوليو إيناودي ومعي، حول السلسلة التي ستحمل اسم "التاريخ الجزئي" Microstorie كانت في عام 1974 أو 1975 أو 1976، ربما هذا الاضطراب زلّة من زلّات الذاكرة، انظر:
"Il piccolo, il grande, il piccolo: Intervista a Giovanni Levi," *Meridiana* (September 1990), p. 229.

2 تمكّنت من القيام بهذا الاستقصاء بفضل موقع أخبار الطالب في جامعة ولاية كاليفورنيا، مدينة تشيكو ORION، وهو البرنامج الذي قام عليه دليل مكتبة جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس UCLA المحوسب (اسمها الآن مكتبة بحوث الشباب YRL).

3 يَظهر كانتوروفيتز في رواية ستيوارت عن هذا الأمر ظهورًا خاطفًا من دون أن يُسَمّى لكنه يمكن تمييزه بسهولة، انظر:
George R. Stewart, *The Year of the Oath: The Fight for Academic Freedom at the University of California* (Garden City, NY: Doubleday, 1950), p. 90.
يقول كانتوروفيتز :"ليس المقصود من هذا العمل أن يكون تاريخًا لـ 'عام القَسَم'. فهذا الموضوع سبق أن اعتنى به البروفسور جورج ر. ستيوارت على نحوٍ مثير للإعجاب"، انظر:
Ernst Kantorowicz, *The Fundamental Issue: Documents and Marginal Notes on the University of California Loyalty Oath* (San Francisco, CA: Parker Print, 1950), p. 1.

4 انظر، إضافةً إلى الكتابين أعلاه:
Madison S. Beeler, "George R. Stewart: Toponomyst," *Names* 24 (June 1976), pp. 77-85 (The fascicle is entitled *Festschrift in Honor of Professor George R. Stewart*); Joseph M. Backus, "Interview: George R. Stewart on Names and Characters," *Names* 9 (March 1961), pp. 51-57; John Caldwell, *George R. Stewart* (Boise, ID: Boise State University, 1981).

5 George R. Stewart, "The Regional Approach to Literature," *College English* 9 (April 1948), pp. 370-375.

تتكشّف الرواية ضمن إطار زمني ضيق، نحو أربع عشرة ساعة. وتصاحب الخرائط والمخططات المرفقة بالنصّ تعليقات مثل "القصف (في الدقائق 1:10-2:55 بعد الظهر)". أمّا حصيلة معركة غيتسبرغ فتُعْرَض زمنيًا في ثوانٍ، وفي مكان بين أجمة أشجار وسور حجري[6]. وضمن هذا الحيّز المضغوط زمانًا ومكانًا، يحلل ستيوارت، بتفصيل موسوس، ما يعرّفه بأنّه "ذروة الذروة: اللحظة المركزية في تاريخنا"، وما يمثّل، إذًا، جزءًا من التاريخ الكوني. ويرى ستيوارت أنّه لو نجح هجوم جورج إدوارد بيكيت، لكان ثمة احتمال أن تنتهي معركة غيتسبرغ على نحو مختلف، "ولكان من المحتمل أن يمنع وجودُ جمهوريتين متنافستين الولاياتِ المتحدةَ من قلب الموازين في الحرب العالمية الثانية والتحول إلى قوة عالمية"[7]. ولعلّ هذا النوع الستيوارتي العنيد من التاريخ الجزئي يستحثُّ التفكير في أنف كليوباترا[8].

❁ بعد بضع سنوات، وعلى نحوٍ مستقلٍّ تمامًا عن ستيوارت، أوردَ باحثٌ مكسيكي، هو لويس غونزاليس إي غونزاليس كلمةَ Microhistory في العنوان الفرعي لدراسة نُشِرت في مكسيكو سيتي في عام 1968 بعنوان: **قريةٌ في اضطراب: التاريخ الجزئي لسان خوسيه دي غارثيا** *Pueblo en vilo: Microhistoria de San José de Gracia*. يتقصّى الكاتب، على مدى أربعة قرون، التحول الذي عاشته قريةٌ صغيرة "منسيّة". لكن الأبعاد المحدودة لهذه الدراسة تعوضها خصائصها التمثيلية. وهذا الأمر، مُضَافًا إلى أنّ غونزاليس وُلِدَ وعاش هناك، وهو ما يبرر اختيار سان خوسيه دي غراسيا من بين آلاف القرى المتشابهة. ونجد هنا أنّ التاريخ الجزئي مرادفٌ للتاريخ المحلّي، المكتوب من منظور كيفيّ وليس من منظور كمّي، على نحوٍ يؤكّده غونزاليس، مستشهدًا ببول لويّليو[9]. عمل النجاح الذي حقّقه كتاب **قرية في اضطراب** (إذ أُعيدت طباعته وتُرجِم إلى الإنكليزية والفرنسية) على إقناع صاحبه بأن ينظّر في شأن منهجيّته في مقالتين، هما: "فنّ التاريخ الجزئي" "El arte de la microhistoria" و"نظرية التاريخ الجزئي" "Teoria de la microhistoria"، ضُمِّنَتا في مجموعتين، وُسمتا، على التوالي، **دعوة إلى التاريخ الجزئي** *Invitación a la microhistoria* (1973) و**دعوة جديدة إلى التاريخ الجزئي** *Nueva invitación a la microhistoria* (1982). وفي هذه الصفحات التي يمكن أن نتبيّن أصداءها في منشورات مكسيكية أخرى تعود إلى تلك السنوات[10]، ميّز غونزاليس بين التاريخ الجزئي والتاريخ القصير Petite histoire القصصي وغير الموثوق، وألصق هويّته بما كان يُدعى في إنكلترا وفرنسا والولايات المتحدة باسم "التاريخ المحلّي" local history الذي سبق لنيتشه أن عرّفه بأنّه "تاريخ العاديات أو تاريخ أركيولوجي". ولكي يردّ غونزاليس على الاعتراضات التي أثارها تعبير التاريخ الجزئي، أشار أخيرًا إلى بديلين: هما التاريخ **الماتريا** الذي يثير "عالم الأم الصغير، الضعيف، الأنثوي، العاطفي" والذي يدور حول العائلة والقرية؛ وتاريخ **الين**، التعبير الطاوي الذي يستحضر كلّ ما هو "أنثوي، محافظ، أرضي، عذب، غامض ومؤلم"[11].

❁ تَذكّر غونزاليس ، حتى وهو ينسب إلى نفسه أبوّة تعبير التاريخ الجزئي، أنّه سبق لهذا التعبير أن ظهر في تقديم فرنان بروديل لكتاب *Traité de sociologie* الذي حرّره جورج غورفيتش، ولكن "من دون دلالة ملموسة يمكن اعتبارها"[12]. والحال، أنّ التاريخ الجزئي

6 George R. Stewart, *Pickett's Charge: A Microhistory of the Final Attack on Gettysburg, July 3, 1863* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1959), pp. viii.

7 Ibid., p. ix.

8 الإشارة هنا إلى قولة بسكال الشهيرة "لو كان أنف كليوباترا أقصر قليلًا لتغيّر وجه البسيطة"، لأنّ ذلك كان سيجعلها مفتقرةً إلى السيطرة وقوة الطبع اللتين كان يرمز إليهما الأنف الطويل في زمنها. وقد اتّخذ قول بسكال هذا كتكثيف لدور المصادفة في التاريخ (المترجم).

9 Luis Gonzalez y Gonzalez, *Pueblo en vilo: Microhistoria de San José de Gracia* (Mexico: El Colegio de Mexico, 1968), p. 2: "La pequenez, pero la pequenez tipica" (the reference to Leuilliot, p. 16); Luis Gonzalez, *San José de Gracia: Mexican Village in Transition*, John Upton (trans.), (Austin: University of Texas Press, 1974).

10 Luis Aboites, *La revolucin mexicana en Espita, 1910-1940: Microhistoria de la formacin del Estado de la revolucin* (Mexico: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropologia Social, 1982).

11 Luis Gonzalez y Gonzalez, "El arte de la microhistoria," in: *Invitacin a la microhistoria* (Mexico: Sepsetentas, 1973), pp. 12, 14.

12 Ibid., p. 13. Introduction was reprinted partially under the title: "Histoire et sociologie," in: Fernand Braudel, *Écrits sur l'Histoire* (Paris: Flammarion, 1969), pp. 97-122 (now in English: F. Braudel, *On History*, Sarah Matthews (trans.), (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

عند بروديل كان له معناه الدقيق والسلبي في آن. إذ كان مرادفًا لـ "التاريخ الحدثي"Histoire événementielle، ولـ "التاريخ التقليدي" الذي يرى أنّ "ما يُدعى تاريخ العالم" محكوم بأبطال يشبهون قادة الأوركسترا. ورأى بروديل أنّ هذا التاريخ التقليدي، ضمن حدود الزمن القصير والمضطرب، أقلّ إثارة من علم الاجتماع الجزئي من جهة، والاقتصاد القياسي من جهة أخرى.

من المعروف أنّ بروديل كان قد أعلن عداءه تجاه "التاريخ الحدَثي" المتماهي مع التاريخ السياسي، منذ وقت كتابه **المتوسط** *Méditerranée* عام 1949. وبعد عشر سنوات أبان مرّة أخرى عن امتعاضه. لكنه كان أذكى، وأشدّ جزعًا من أن يرضى بتكرار ما كان قد غدا بالنسبة إلى كثيرين، بفضل سلطته هو نفسه، حقيقةً مقبولة. وفجأةً وضع جانبًا ما بدا له عند هذا الحدّ "سوء فهم قديم"، ليقول: "توجد الواقعة (إن لم تكن الحدث، الدراما الاجتماعية) في تكرار، وانتظام، وتعدد، وما من طريقة للقول على نحوٍ مطلق ما إذا كان مستواها بلا أيّ قيمة أو واعدًا علميًا. ولا بدّ من تفحّصها تفحّصًا أوثق"[13]. وكان لا بد من مرور خمسة وعشرين عامًا قبل أن يجري العمل على هذه الإشارة[14]. لقد استبعد بروديل إمكان المعرفة العلمية بما هو مفرَد وغريب: ولعلّ الواقعة Fait divers ما كانت لتجد قبولًا لولا أنّها اعتُبرت ذات صفة تكرارية، وهي الصفة التي ستغدو "نمطية" لدى غونزاليس. لكن التاريخ الجزئي بقي محلّ إدانة[15]. وهذا التعبير، المصوغ بوضوح على غرار الاقتصاد الجزئي وعلم الاجتماع الجزئي، بقي محاطًا بهالة تقنوية، كما يظهر في هذا المقطع من **الأزهار الزرقاء** *Les fleurs bleues* التي يعدّها بعضهم أجمل روايات ريمون كينو. هنا المتكلمان هما دوق منطقة أُوج وكاهنه:

"ما الذي تريد أن تعرفه على وجه الدّقة؟"

"ما تراه في شأن التاريخ الكوني عمومًا والتاريخ العام خصوصًا. كلّي آذان صاغية"

"أنا متعبٌ حقًّا" قال الكاهن.

"يمكن أن ترتاح لاحقًا". قلْ لي، مثلًا، هل مجمع بازل هذا تاريخ كونيّ؟"

"بالطبع: هو تاريخ كونيٌّ عمومًا".

"وماذا عن مدافعي الصغيرة؟"

"تاريخٌ عام خصوصًا".

"وزواج بناتي؟"

"لا يكاد أن يكون تاريخ حوادث. وهو في أفضل الأحوال، تاريخ جزئي".

---

13 Braudel, "History and Sociology," in: *On History*, Sara Matthews (trans.), (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), pp. 74-75; Braudel, "Histoire et sociolgie," *Écrits sur l'Histoire* (Paris: Flammarion, 1969), pp. 97-122. "Le fait divers (sinon l'événement, ce socio- drame) est répétition, régularité, multitude et rien ne dit, de façon absolue, que son niveau soit sans fertilité, ou valeur, scientifique. Il faudrait y regarder de près".

14 See the section entitled: "Fait divers, fait d'histoire," with contributions by Maria Pia Di Bella, et al., *Annales: Economics, Sociétés, Civilisations* 38 (July-August 1983), pp. 821-919.

وفي تقديمه هذه المقالات، يقرّب مارك فيرو تحليل Fait divers من العمل في التاريخ الجزئي بوصفهما عمليتين متشابهتين ومتعاكستين لكنهما متكاملتان (ص 825). وفي العدد ذاته يشير بيرو، إلى المقطع الذي اقتبسناه من بروديل أعلاه، انظر مقالته:

Michelle Perrot, "Fait divers et histoire au XIXe siècle," p. 917.

15 لا يزال المصطلح إلى اليوم غير متحرر من معانيه الضمنية الساخرة، الأمر الذي يظهر، مثلًا، في إشارة من:
Georges Charachidzé, *La Mémoire indo-européenne du Caucase* (Paris: Hachette, 1987), pp. 131-132. "Ce que j'avais voulu appeler, par jeu, 'microhistoire'."



"ما نوع هذا التاريخ؟" اهتاج دوق أوج. "ما نوع هذه اللغة الشيطانية؟ ما اليوم على أيّ حال؟ عيد العنصرة؟"

"اعذرني، يا سيدي، أرجوك. إنّها آثار الإرهاق، كما ترى"[16].

لم يسبق لدوق أوج أن سمع بالتاريخ الجزئي، ربما مثل كثير من قرّاء كينو في عام 1965. ولهذا السبب، لم يتردد ناشر الترجمة الفرنسية لكتاب غونزاليس **قرية في اضطراب**، عام 1977، في تجاهل تصنيف الكاهن الدقيق وإحلال تعبير التاريخ الكوني Histoire universelle محل التاريخ الجزئي، مع ما يترتّب على ذلك من آثار كوميدية غير مقصودة[17].

Microhistory, Microhistoria, Microhistoire: من أيٍّ من التقاليد المستقلّة هذه اشتُقّت كلمة Microstoria الإيطالية؟ على المستوى المصطلحي الدقيق الذي شغَلَنا إلى الآن، يبدو الجواب واضحًا: من كلمة Microhistoire الفرنسية. تخطر في ذهني قبل كلّ شيء الترجمة الرائعة التي قام بها إيتالو كالفينو ونشرتها دار النشر إيناودي الإيطالية في عام 1967 لـرواية **الأزهار الزرقاء** *I Fiori blu*؛ ويخطر في ذهني ثانيًا مقطع لدى بريمو ليفي تظهر فيه كلمة Microstoria في الإيطالية أول مرّة، على حدّ علمي، بطريقة مستقلة[18]. وهي تأتي في بداية الفصل الموسوم "كربون" الذي يختتم به عمله **الجدول الدوري** *The Periodic Table*:

سوف يكون القارئ، عند هذا الحدّ، قد أدرك منذ بعض الوقت أنّ هذه ليست دراسة كيميائية: لا يبلغ غروري هذا المبلغ؛ "ma voix est faible, et même un peu profane". ولا هي سيرة ذاتية، علمًا أنّ ما من قطعة من الكتابة، وما من عمل إنساني في الحقيقة، إلا وهما سيرة ذاتية ضمن حدود جزئية ورمزية؛ لكنها على نحوٍ ما تاريخٌ. إنّها - أو يروقها أن تكون - تاريخ جزئي، تاريخ حرفةٍ وهزائمها، وانتصاراتها، وبؤسها، على نحو ما يريد كلّ امرئ أن يُخبر حين يشعر أنّه على وشك أن يُتمّ مسيرته، وتقترب الصنعة من نهايتها[19].

ليس ثمّة في هذه الكلمات الهادئة المكتئبة ما يشير إلى أنّ صاحبها سوف ينتحر بعد اثنتي عشرة سنة. ويتلاءم اختزال النطاق الذي يشير إليه تعبير التاريخ الجزئي، مع الاعتراف بحدود الوجود، مع إحساس المرء بقدراته الخاصة الذي يحكم هذا المقطع. ولعل بريمو

---

16 على الرغم من وجود ترجمة إنكليزية ممتازة في:
Raymond Queneau, *The Blue* Flowers, Barbara Wright (trans.), (New York: Atheneum, 1967).
فإنّ ترجمة المقطع هذه هي ترجمة مباشرة من الأصل الفرنسي، في:
Raymond Queneau, *Les fleurs* bleues (Paris: Gallimard, 1965), pp. 84-85.

"Que voulez-vous savoir au juste?"
"Ce que tu penses de l'histoire universelle en général et de l'histoire générale en particulier. J'écoute".
"Je suis bien fatigue, dit le chapelain".
"Tu te reposeras plus tard. Dis-mois, ce Concile de Bâle, est-ce de l'histoire universelle?"
"Oui-da. De l'histoire universelle en général".
"Et mes petits canons?"
"De l'histoire générale en particulier".
"Et le mariage des mes filles?"
"A peine de l'histoire événementielle. De la microhistoire, tout au plus".
"De la quoi? hurle le duc d'Auge. Quel diable de langage est-ce là? Serait-ce aujourd'hui ta Pentecôte?"
"Veuillez m'excuser, messire. C'est, voyez-vous, la fatigue".

إن لم أكن مخطئًا، فإنّ النصوص البروديلية التي اقتبست هذا المقطع في:
Ruggiero Romano, "Un modèle pour l'histoire," in: *Raymond Queneau*, Andrée Bergens (ed.), (Paris: Éditions de lHerne, 1975), p. 288.
هي ذات صلة بالتاريخ الحدثي لا بالتاريخ الجزئي.

17 See: L. Gonzales [sic], *Les Barrières de la solitude: Histoire universelle de San José de Gracia, village mexicain*, Anny Meyer (trans.), (Paris: Plon, 1977).

18 يشير المعجم أدناه إلى هذا المقطع في المدخل "Microstoria" (المعرَّف بوصفه "voce dotta"، أي "مدخل علمي"). والتعريف الذي يلي ذلك - "تاريخٌ موجز ومقتضب، رواية مختصرة وجوهرية" - هو بالتأكيد غير وافٍ (ولكن انظر التذييل).
The Grande dizionario della lingua italiana, ed. Salvatore Battaglia, 10 vols. (Turin: UTET, 1961-1978), 10:365.

19 Primo Levi, *The Periodic Table*, Raymond Rosenthal (trans.), (New York: Schocken Books, 1984), p. 224.

ليفي وجد هذا التعبير في ترجمة كالفينو الإيطالية التي لعلّه قارنها بنصّ كينو الأصلي. فمعرفة ليفي بنسخة كالفينو من **الأزهار الزرقاء** تبدو مؤكّدةً نظرًا إلى وثاقة الصلة بين الرجلين؛ بل إنّ الصفحة الأخيرة من "كربون" في **الجدول الدوري** تتصادى بدقّة مع الصفحة الأخيرة من عمل كالفينو **البارون فوق الأشجار** *Il barone rampante*[20]. وثمّة التقاء أجدّ بين كالفينو وبريمو ليفي، من خلال كينو، وقع بعد بضع سنوات بسبب الترجمة الإيطالية لديوان كينو **الكونيات الموجزة المحمولة** *Petite cosmogonie portative*[21].

بعد فترة قصيرة من ظهور تعبير التاريخ الجزئي في **الجدول الدوري**، دخل حيّز الاستخدام التاريخي الإيطالي، فاقدًا، كما يحصل في العادة، معناه السلبي الأصلي. وكان جيوفاني ليفي (وهو قريب بعيد لبريمو ليفي) بلا شكّ وراء هذا النقل[22]. وسرعان ما حلّ التاريخ الجزئي محلّ التحليل الجزئي الذي كان يستخدمه في ذلك الحين إدواردو غريندي، بالمعنى ذاته إلى هذا الحدّ أو ذاك[23].

۞ ثمة أمر لا يزال في حاجة إلى تحديد؛ فمن الواضح أنَّ تاريخَ تعبير لا يُحدّد تطبيقه الممكن إلا جزئيًا. وهذا ما تثبته بصورة غير مباشرة "محاضرة زَهروف" التي ألقاها ريتشارد كوب وأهداها إلى ريمون كينو في 1976: ضَرْبٌ من بيان تأريخي لا يتلاءم مع أيّ من الاستخدامات التي ناقشناها إلى الآن. بدأ كوب بما يشعر به كينو من تعاطف ينطوي على مفارقة ساخرة حيال الشخصيات الفَزِعة، والمتواضعة، والريفية في رواياته. واتّخذ كلام هذه الشخصيات كي يضع أخبار المجريات المحلية - وهي المجريات الوحيدة ذات الأهمية - قبالة الحوادث السياسية؛ ثم اختتم بأن اتّخذ، شعارًا له، الشتيمة الفاقعة التي انهال بها زاسي، أحد أبطال كينو، على نابليون[24]. وهذا، في الأساس، تعظيمٌ لتأريخ صغير (لا يستخدم كوب مصطلح التاريخ الجزئي) مقابل التأريخ العظيم والمقتدر. لكنّ سذاجة هذا التأويل تبقى واضحة. فكينو لا يتماهى بأيّ حال من الأحوال مع شخصياته. والتعلّق الذي يشعر به حيال الحياة الريفية في منطقة اللوهافر يتعايش لديه مع شغف أكّال وموسوعي بالمعرفة الأشد عشوائية. وفضوله الساخر حيال الوقائع لا يحول بينه وبين اقتراح دواء عنيف لطبيعة التأريخ ما قبل العلمية، وإحكام نموذج رياضي صارم ليأسر فيه مسار الأفعال البشرية المضطربة[25]. لكن كينو، مؤلِّف كتاب **نموذج تاريخي** *Une histoire modèle*، وكينو، المُصغي والمُحرِّر اللاحق لمحاضرات ألكسندر كوجيف عن كتاب هيغل **فينومنولوجيا**

---

20 See: Italo Calvino, *Il barone rampante* (Turin: Einaudi, 1957). Now available in English, entitled: *The Baron in the* Trees, Archibald Colquhoun (trans.), (San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich, 1959).

ولا يفوت التشابهُ سيزار كاز في تقديمه كتاب ليفي:

Opere, 3 vols. (Turin: Einaudi, 1987-1990), I: xvii.

وفي ما يتعلّق باهتمام كالفينو بليفي، الكاتب المتدرّب، انظر:

Calvino, *I libri degli altri: Lettere, 1947-1981,* ed. Giovanni Tesio (Turin: Einaudi, 1991), pp. 382-383;

وكذلك الرسالة (المكتوبة بنبرة مختلفة كثيرًا) حول مراجعة:

Il sistema periodico (p. 606);

انظر أيضًا:

Severino Cesari, *Colloquio con Giulio Einaudi* (Rome: Theoria, 1991), p. 173.

21 See: Queneau, *Piccola cosmogonia* portatile, Sergio Solmi (trans.), (Turin: Einaudi, 1982), followed by Calvino's "Piccola guida alla *Piccola cosmogonia*," p. 162; See also: Levi, *L'altrui mestier*e (Turin: Einaudi, 1985), pp. 150-154 (trans. R. Rosenthal as: *Other People's Trades* [New York: Summit Books, 1989]), and the declaration by Carlo Carena in: Cesari, *Colloquio con Giulio Einaudi*, p. 172.

22 كان الأمر، على أيّ حال، ضربًا من الصدى غير الواعي: فحين سُئل جيوفاني ليفي "ممَّ اشتُقَّ مصطلح "التاريخ الجزئي"؟" (مقابلة خاصة في 29 كانون الأول/ ديسمبر 1991) قال إنه لا يعلم سوى أن كينو استخدم هذا المصطلح. والجزء الأخير من مقطع كينو الذي اقتبسناه أعلاه استُخدِم عبارةً افتتاحيةً في:
Raul Merzario, *Il paese stretto: Strategie matrimoniali nella diocesi di Como nei secoli XVI-XVIII* (Turin: Einaudi, 1981).
وهو واحد من أوائل الكتب التي نُشرت في سلسلة *Microstorie*.

23 See: Edoardo Grendi, "Micro-analisi e storia sociale," *Quaderni storici* 35 (August 1977), pp. 506-520.

24 Richard Cobb, *Raymond Queneau*, [The Zaharoff Lecture for 1976] (Oxford: Clarendon, 1976).

25 R. Queneau, *Une histoire modèle* (Paris: Gallimard, 1966) [but written in 1942]; R. Queneau, *Bâtons, chiffres et lettres*, enlarged edition (Paris: Gallimard, 1965), pp. 170-172, an article that had appeared in the *Front* National, 5 January 1945.



الروح، لا يظهران في الصورة المبسّطة إلى حدّ التشويه التي يرسمها كوب. ويغيب كلّيًا ذلك التوتر الذي يسري في جميع أعمال كينو بين دفء نظرة السارد الحميمية وبرود ملاحظة العالِم الحياديّة[26].

لا غرابة في هذا. فكوب هو تجريبي يدّعي أنّه أرفع من الأسئلة النظرية؛ وليس استخدام كينو بالنسبة إليه سوى ذريعة، في النهاية[27]. لكنّ اقتراح تأريخٍ أصغري باسم كينو هو بمنزلة العَرَض الدالّ الذي سيكون كوب، الراعي الأكيد لما لديه من غرابة الأطوار، أوّل من يرفضه. ولعل التعارض بين التأريخ Historiography (بالتشديد أو بالحرف الكبير H) والشتيمة "نابليون مؤخّرتي" التي أطلقها زاسي، يشير، بغض النظر عن الاختلاف الواضح في النبرة، إلى التعارض بين التاريخ الأبوي Storia patria والتاريخ الأمومي Storia matria كما رسم معالمه غونزاليس. ومن المؤكد أنّ التاريخ الجزئي لدى غونزاليس يركّز على ظواهر نمطية، في حين يركّز التاريخ القصير لدى كوب على الوقائع التي لا يمكن التنبؤ بها ولا يمكن أن تتكرر. لكنّ اختيار منظور محدود وقريب في الحالتين يكشف عن عدم رضا (صريح وعدواني في حالة كوب، ولبق ولا يكاد يكون محسوسًا في حالة غونزاليس)[28] حيال النموذج الواسع والكمي الذي هيمن على المشهد التأريخي العالمي بين أواسط خمسينيات القرن العشرين وأواسط سبعينياته، من خلال نشاطات بروديل ومؤرّخي مدرسة **الحوليّات** *Annales* في المقام الأوّل.

۞ ما من واحدٍ في هذه المجموعة غير المتجانسة نسبيًا من الباحثين الإيطاليين في التاريخ الجزئي عرّف نفسه، على أساس "تاريخ الحوادث" القريب لدى جورج ستيوارت، أو التاريخ المحلي لدى غونزاليس، أو التاريخ القصير لدى ريتشارد كوب. لكن لا مجال لإنكار أنّ التاريخ الجزئي الإيطالي أيضًا، على الرغم من اختلافه الشديد (بدءًا من أهدافه النظرية)، نشأ في تعارض مع النموذج التأريخي الذي ذكرته للتوّ. وكان هذا الأخير قد قُدِّمَ في أواسط سبعينيات القرن العشرين، بدعم من بروديل، بوصفه ذروة المقاربة البنيوية - الوظيفية، والإطار المفهومي (أو البارادايم) التأريخي الأرفع؛ ثالث الأُطر المفهومية التي عُرِفَت خلال ما يزيد على الألفي سنة التي بدأت مع هيرودوت[29]. لكن الاحتفال، قبل بضع سنوات، بمناسبة نشر **مساهمات تكريمًا لفرنان بروديل** *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel* (1973) كشف عن توترات وضروب قلق خفيّة في لحظة الاحتفال ذاتها. ويبدو مفيدًا بعد عشرين عامًا القيام بقراءة متوازية لمقالتين نُشرتا في تلك المناسبة، هما "حقل جديد للتاريخ المتسلسل: الكميّ على مستوى ثالث" "Un nouveau champ pour l'histoire sérielle: Le quantitatif au troisième niveau" لبيير شونو، و"التاريخ والإثنولوجيا" "Histoire et ethnologie"

26 انظر، بدلًا من ذلك، المقدمة البديعة التي قدم بها كالفينو عمل كينو:
Segni, cifre e lettere e altri saggi (Turin: Einaudi, 1981), especially pp. xix-xx (a different and larger collection than the French edition of the same title).

27 See: Cobb, *A Sense of Place* (London: Duckworth, 1975), about which see Grendi, "Lo storico e la didattica incosciente (Replica a una discussion)," *Quaderni Storici 46* (April 1981), pp. 338-346.

28 يبدو الاستياء من مزاعم التأريخ العلمي أوضح في دراسة لغونزاليس إي غونزاليس الذي تردد صداه منذ عنوان الجزء الثاني من كتاب نيتشه: **تأملات في غير أوانها**، انظر:
Gonzalez y Gonzalez, "De la multiple utilizacion de la historia," in: Carlos Pereyra (ed.), *Historia? para qué?* (Mexico: Siglo XXI Editores, 1990), pp. 55-74.

29 See: Traian Stoianovich, *French Historical Method: The 'Annales' Paradigm* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1976),
مع مقدمة لبروديل الذي يدعو الإطارين المفهوميين السابقين، على التوالي، بـ"الاقتدائي" و"التطوري" (ص 25)؛ وحول التاريخ الجزئي بوصفه ارتكاسًا حيال أزمة "المنظومات الماركسية والوظيفية الكبرى"، انظر:
Giovanni Levi, "On Microhistory," in: Peter Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1992), pp. 93-113, especially pp. 93-94; See also: Levi, *Inheriting Power: The Story of an Exorcist*, Lydia G. Cochrane (trans.), (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

لفرانسوا فوريه وجاك لوغوف. ففي كلتا الحالتين، ثمّة برنامج تأريخي يُقَدَّم ويُبَرَّر من خلال شيء من التأمّل التاريخي العام[30]. يتحدث شونو عن نهاية الحروب المناهضة للاستعمار (مشيرًا إلى فرنسا فحسب) وإلى الثورات الطلابية (في أميركا وأوروبا)؛ وعن كنيسة رومانية مشوشة بعد الفاتيكان الثاني؛ وعن أزمة اقتصادية في البلدان الأكثر تقدمًا وضعت فكرة التقدم ذاتها موضع التساؤل؛ وعن تحدٍّ لمُثُل التنوير الذي لطالما فسّره على أنّه إبدال مثال علمانيّ بمثال أخرويّ. ويلاحظ فوريه، بكلام يمكن أن نفترض أنّه يقتسمه مع لوغوف، أنّ ظاهرة تصفية الاستعمار العالمية النطاق وضعت تأريخ القرن التاسع عشر العظيم، بطبعتيه المانشسترية والماركسية، وجهًا لوجه مع اللاتاريخ؛ حيث كان التقدم والتغيير قد انتهيا إلى عطالة وركود. وما تشترك فيه هاتان المقالتان هو الرفض الواضح لنظريات التحديث (مثل نظرية و. و. روستو التي كانت رائجة حينئذ، وأشار إليها فوريه ولوغوف)، ذلك الرفض الذي اقترن لدى شونو بنبذ الحداثة نبذًا تامًّا. وتتنوع المشاريع البحثية التي تقترحها هاتان المقالتان أشدّ التنوّع. إذ اقترح شونو تحليل مجتمعات النظام القديم التقليدية، ولاحظ أنّ "الاستمرارية العظيمة للعالم المسيحي اللاتيني الذي تحوّل من دون وعي ... إلى أوروبا الغرب" كانت "أكثر جاذبية بما لا يُقَاس من النامبيكوارا أو الدوغون"، في قولٍ، يَجمع بازدراء، شعبين من قارتين مختلفتين درسهما إثنولوجيان (هما كلود ليفي شتراوس ومارسيل غريول، على التوالي) ينتميان إلى عالَمين فكريين مختلفين أشدّ الاختلاف[31]. في المقابل، اقترح فوريه ولوغوف إعادة وصل ما انقطع من روابط قديمة بين التاريخ والإثنولوجيا من خلال تبنّي منظور مقارن عمومًا يقوم على الرفض الصريح، لا سيما عند لوغوف، للمقاربة المركزية الأوروبية. لكنّ الموقفين راحا يتقاربان عند هذا الحدّ: إذ يهدف شونو وفوريه إلى "تاريخ متسلسل" يقوم على تحليل ظواهر "تُختار وتُبنى بسبب طابعها المتكرر"، بحسب فوريه[32]. في حين يوافق لوغوف على رفض الإثنولوجيين للحادث المفرد وتركيزهم بدلًا من ذلك على "الحوادث المتكررة أو المنتظرة"؛ اعتُبِرَ تحليل لو روا لادوري للكرنفال عند الرومان، على الرغم من الإشادة به، نوعًا من الاستثناء. وأصر شونو على أن الوقت قد حان، بعد دراسة الاقتصادات والمجتمعات، للعناية بالمستوى الثالث، هو الحضارات، باستخدام مناهج مماثلة؛ وتحدث باستحسان كبير عن تفحّص ميشال فوفيل الوصايا في بروفنس. وأكد لوغوف أنّ ما اقترحته الإثنولوجيا من اهتمام بالإنسان اليومي "يؤدي بطبيعة الحال إلى دراسة العقليات التي يُنظر إليها على أنّها "أقلّ الأشياء تغيّرًا" في التطور التاريخي"[33]. وتنتهي المقالتان إلى صحّة النموذج البروديلي، وإلى توسيع نطاق قابليته للتطبيق في الوقت ذاته.

۞ ليس أمرًا بسيطًا تقويم فحوى هذه الـ "في الوقت ذاته"؛ ففي جميع المؤسسات، وبينما كانت ضروب التجديد تقطع مع الماضي، كانت تحرز تقدمًا من خلال إعادة تأكيد استمرارية معينة مع ما جرى من قبل. وفي السنوات التي تلت، وتحديدًا حين كان عمل بروديل يُتَرجَم إلى كثير من اللغات (بدءًا بالإنكليزية) ويصل إلى جمهور أبعد من عالم المتخصصين بكثير، كان الإطار المفهومي (البارادايم) الذي دعوته للسهولة باسم الإطار المفهومي البروديلي، يتدهور بسرعة. فبعد إعلان لو روا لادوري أنّ على المدرسة التاريخية الفرنسية التي

---

30 See: *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, vol. 2, *Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines* (Toulouse: Privat, 1973), pp. 105-125, 227– 243.

ينقسم نصّ فوريه ولوغوف إلى قسمين أُعِدّا بالتعاون، وحملا العنوانين، على التوالي:

"L'histoire et 'l'homme sauvage" & "L'historien et l'homme quotidien".

في الأول يرسم فوريه معالم صورة عامة؛ وفي الثاني يقترح لوغوف برنامجًا للبحث مع أمثلة مستمدة من مجال الدراسات القروسطية. وأنا أفترض، حتى لو ميّزت بين النصّين في مناقشتي، أنّ ثمّة اتفاقًا أساسيًا بين مؤلفيهما، كما عبّرا، ما عدا في الحالات التي يعلنان فيها العكس. ويمكن العودة، في شأن شونو ولوغوف إلى الصورة الذاتية التي رسمها كلاهما لنفسه في:

Pierre Nora (ed.), *Essais d'ego- histoire* (Paris: Gallimard, 1987).

31 Pierre Chaunu, "Un nouveau champ pour l'histoire sérielle," p. 109.

بالفرنسية، مصطلح الإثنولوجيا أوسع استخدامًا من مرادفه الأنثروبولوجيا.

32 Ibid., p. 231.

33 Ibid., p. 237.



أسسها بلوخ وفيفر، أن تقبل التحدي الأميركي وتتحول إلى الحاسوب، نشر كتابه **مونتايلو** *Montaillou* الذي حقق نجاحًا باهرًا، وهو بحث أُجري بطريقة الحِرَفي على قرية قروسطية، لا يزيد عدد سكانها على المئتين[34]. كما كرّس فوريه، أيضًا، جهده لموضوعات التاريخ السياسي وتاريخ الأفكار التي سبق أن حكم عليها بأنّها تبدي مقاومة جوهرية للتاريخ المتسلسل[35]. وكانت الأسئلة التي اعتُبِرت هامشية تزحف صوب مركز هذا الفرع المعرفي، والعكس بالعكس. وحقّت بصفحات **الحوليّات** (وبمجلات نصف العالم) موضوعات اقترحها لوغوف في عام 1973 عن الأسرة، والجسد البشري، والعلاقات بين الجنسين، والفئات العمرية، والشِّيع، والكاريزميّة. أمّا الدراسات في تاريخ تقلبات الأسعار فاتجهت صوب تدهور شديد[36].

في فرنسا، على المرء أن يتحدث عن تاريخ جديد Nouvelle histoire كي يصف هذا التغيير في المناخ الفكري الذي يتزامن، على نحوٍ له دلالته، مع نهاية فترة طويلة من التنمية الاقتصادية كانت قد بدأت في عام 1945[37]. وهذا المصطلح محلّ نقاش، لكن الخصائص الأساسية للظاهرة تبقى واضحة. ففي سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، تعززت أهمية تاريخ العقليات الذي لم ينسب إليه بروديل سوى أهمية هامشية، وغالبًا ما كان ذلك تحت اسم "الأنثروبولوجيا التاريخية"[38]. ولا شكّ في أنّ "الالتباس" الأيديولوجي الذي أكّده لوغوف في عام 1974 ساهم في هذا النجاح[39]. وكرّس فيليب أرييس لهذا الموضوع بعض الكلمات الموحية، فقال: "انتقل انتقاد التقدم من يمين رجعي تخلّى عنه، إلى يسار، أو بالأحرى إلى يسارية حدودها غير واضحة، وتقريبية، لكنها نشطة. وأنا أعتقد فعلًا (على سبيل الفرضية) أنّ هناك صلة بين التحفظ الجديد في الستينيات حيال التنمية والتقدم والحداثة، وبين شغف المؤرّخين الشباب بدراسة المجتمعات ما قبل الصناعية وعقلياتها"[40].

كانت هذه الكلمات، ضمنيًا، من النوع السِّيَري الذاتي؛ ففي شبابه كان أرييس أحد أتباع شارل موراس وناشطًا في صفوف حركة "الأكسيون فرانسيز" اليمينية المتطرفة. وبدءًا من سبعينيات القرن العشرين، راح "مؤرّخ الأحد" *Historien du dimanche* هذا، كما وصف أرييس نفسه ساخرًا، يغدو تدريجيًا جزءًا من مجموعة مؤرّخي **الحوليّات**؛ حتى إنه تم انتخابه للمدرسة التطبيقية للدراسات

34 Emmanuel Le Roy Ladurie, "L'historien et l'ordinateur,"1968)), in: Ladurie, *Le territoire de l'historien* (Paris: Gallimard, 1973), p. 14; now in English as: "The Historian and the Computer," in: Ladurie, *The Territory of the Historian,* Ben Reynolds and Siân Reynolds (trans.), (Chicago: University of Chicago Press, 1979); Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1314* (Paris: Gallimard, 1975; reprinted 1982); and in English as: *Montaillou, the Promised Land of Error* (New York: Vintage Books, 1979).

35 See: Furet, "L'histoire et 'l'homme sauvage'," p. 232.

36 في شأن هذه الطفرة التأريخية، ومن منظور مختلف جزئيًا عن المنظور الذي نقدمه هنا، انظر:
Jacques Revel, "L'histoire au ras du sol," introduction to G. Levi, *Le pouvoir au village: Histoire d'un exorciste dans le Piémont du septième siècle*, Monique Aymard (trans.), (Paris: Gallimard, 1989), pp. i-xxxiii.

وهي مقالة طُوِّرَت على نحو أكمل في:
J. Revel, "Micro-analyse et reconstitution du social," in: *Ministère de la Recherche de la Technologie: Colloque "Anthropologie contemporaine et anthropologie historique*," no. 2, pp. 24-37, text prepared for the Marseilles colloquium, 24-26 September 1992.

37 See: *La nouvelle histoire*, Jacques Le Goff, Roger Chartier & Jacques Revel (eds.), (Paris: Retz, 1978); See also: the introductory essay by Peter Burke to *New Perspectives on Historical Writing*, pp. 1-23.

38 See: Georges Duby, *Le dimanche de Bouvines, 27 Juillet 1214* (Paris: Gallimard, 1985), pp. 7-8 (1st ed., 1973): "L'histoire . . . qu'on devait dire, plus tard et abusivement, 'nouvelle' (je dis abusivement, car la plupart des interrogations que nous fumes si fiers de forger, nos prédécesseurs, avant que ne s'appesantisse la chape du positivisme, les avaient formulées dans le second tiers du XIXe siècle)." See, in this regard, the extremely instructive book by: Charles Rearick, *Beyond Enlightenment: Historians and Folklore in Nineteenth- Century France* (Bloomington: Indiana University Press, 1974).

39 See: J. Le Goff , "Les mentalités: Une histoire ambigüe," in: J. Le Goff & P. Nora (eds.), *Faire l'histoire*, 3 vols. (Paris: Gallimard, 1974), 3:76-94.

40 Philippe Ariès, "L'histoire des mentalités," in: Le Goff, Chartier & Revel, *La nouvelle histoire*, p. 411.



العليا[41]. وهو حدث أكاديمي يمكن اعتباره عَرَضًا من أعراضٍ كثيرة لتحوّل أكبر بكثير لم يكن فرنسيًا فحسب ولا أكاديميًا أيضًا. ويُعدّ الرجوع المتكرر إلى موضوعات المعارضة الرومانسية للرأسماليةِ من طرف التيارات الإيكولوجية اليسارية واحدًا من مكوناته[42].

أمكن لـ "التحفظ الجديد" الذي ألمع إليه أرييس أن يتحول إلى مواقف متباينة. ويمكن أن نتذكر أنّ فوريه كان قد اقترح مقارعة التجريد المركزي الأوروبي في نظريات التحديث بجرعة من الإثنولوجيا[43]. وكان شونو قد اقترح أن تُرمى جانبًا المُثُل العليا للحداثة المرتبطة بالتنوير مع نظريات التحديث. وهذا البديل الأخير، الأكثر راديكالية من وجهة النظر الأيديولوجية، رفض أن توضع أدوات بحث المؤرّخ موضع نقاش. وكان البديل الأول يتحرك في هذا الاتجاه لكنه توقف في منتصف الطريق. ويمكن القول، بأثر رجعي، وانطلاقًا من تجربتي الشخصية في المقام الأول، إنّ البحث الإيطالي في التاريخ الجزئيّ بدأ من تشخيص يتفق جزئيًا مع تشخيص فوريه، ولكن وصل إلى إنذار أو توقّعٍ لسير المرض مختلف تمامًا.

يكمن عنصر الاتفاق في رفض المركزية الإثنية والغائية اللتين رأى فوريه أنهما وسمتا التأريخ المنقول من القرن التاسع عشر. فالتأكيد على كيان قومي، ومجيء البرجوازية، ورسالة العرق الأبيض الحضارية، والتنمية الاقتصادية، وفّر جميعها للمؤرّخين مبدأً موحّدًا للنظام المفهومي والنظام السردي، تبعًا لوجهة النظر ودرجة الملاحظة المعتمَدَتين. أمّا التاريخ الإثنوغرافي المُتصوّر على طول خطوط متسلسلة مُقترَحة فقطع مع هذا التقليد. وهنا يتباعد المساران اللذان يتخذهما التاريخ المتسلسل والتاريخ الجزئي، لا فكريًا فحسب، بل سياسيًا أيضًا.

أن تقتصر في اختيار موضوع المعرفة على ما هو متكرر، أي على ما تمكن سَلْسَلَتُه، يعني أن تدفع ثمنًا معرفيًا باهظًا. أولًا وقبل كل شيء، على مستوى التسلسل الزمني، يحول التاريخ القديم، كما لاحظ فوريه نفسه، دون مثل هذه المعالجة[44]؛ أمّا التاريخ القروسطي فيجعلها عسيرة (تعدّ وثائقُ كثير من الموضوعات التي اقترحها لوغوف وثائق متشظية ومجزّأة). ثانيًا، على مستوى الموضوعات، تروغ مجالات مثل تاريخ الأفكار والتاريخ السياسي (كما يشير فوريه مرّة أخرى) بحكم تعريفها، من هذا النوع من الاستقصاء. لكن محدودية التاريخ المتسلسل الأخطر تظهر على وجه الدقّة من خلال ما يُفتَرض أن يكون هدفه الأساس: "مساواة الأفراد في أدوارهم كفاعلين اقتصاديين أو اجتماعيين ثقافيين". تنطوي فكرة المساواة هذه على خداع مضاعف. فهي، من جهة، تشوّه عنصرًا واضحًا: ترتبط شروط النفاذ إلى إنتاج الوثائق في أيّ مجتمع بوضع السلطة، الأمر الذي يولّد انعدامًا متأصّلًا للتوازن. وهي، من جهة أخرى، تلغي كثيرًا من التفاصيل والجزئيات في التوثيق الموجود لمصلحة ما هو متجانس وقابل للمقارنة. وسبق لفوريه أن أكّد، بشيء من تفاخر الباحث، أنّ: "الوثيقة، أي "الوقائع"، لم تعد موجودة في حدّ ذاتها، وإنّما بالعلاقة بالسلاسل التي تسبقها وتليها؛ فقيمتها العلائقية النسبية هي التي تغدو الهدف، لا علاقتها بمادة "واقعية" لا يمكن القبض عليها"[45]. ولا غرابة، إذًا، أن تغدو البيانات المنقّاة على نحو مضاعف في السلسلة "غير مفهومة" في علاقتها بالواقع.

---

41 P. Ariès and Michel Winock, *Un historien du dimanche* (Paris: Seuil, 1980).

42 Alf Lüdtke (ed.), *Alltagsgeschichte: Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen* (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1989); Geoff Eley, "Labor History, Social History, Alltagsgeschichte: Experience, Culture, and the Politics of the Everyday-A New Direction for German Social History?" *Journal of Modern History* 61 (June 1989), pp. 297-343.

43 Furet, "L'histoire et 'l'homme sauvage'," p. 230: 'Il n'ya rien d'étonnant à ce que, en même temps qu'elle [la grande histoire du XIX siècle] cherche désespérément à sauver son impérialisme comme porteuse de la 'modernisation,' elle retourne à l'ethnologie comme consciente de ses échecs".

44 Ibid., p. 233.

45 Ibid., p. 232.



من الواضح أنّ المعرفة التاريخية تنطوي على بناء سلسلة وثائقية. أمّا الأقل وضوحًا فهو الموقف الذي يجب أن يتّخذه المؤرّخ في ما يتعلق بحالات الخروج على القياس التي تعتري التوثيق[46]. وهي حالات اقترح فوريه تجاهلها، ملاحظًا أنّ اللفظة الفريدة، Hapax، (التي هي توثيق فريد من نوعه) ليست صالحة للاستعمال من منظور التاريخ المتسلسل. لكنها، بالمعنى الدقيق، لا وجود لها. ويمكن أيّ وثيقة، بما فيها الأشدّ خروجًا على القياس، أن تُدرج في سلسلة، لكن الأمر لا يقتصر على ذلك؛ إذ يمكن، إذا ما تم تحليلها تحليلًا صحيحًا، أن تسلط الضوء على سلسلة وثائقية أوسع.

❁ في أوائل الستينيات من القرن العشرين، بدأتُ دراسة محاكم التفتيش، آملًا ألّا أعيد بناء مواقف القضاة فحسب، بل مواقف أولئك الرجال والنساء الذين اتُّهموا بالسحر أيضًا. وسرعان ما أدركتُ أنّ هذه المقاربة الإثنية غير المركزية تقتضي مقارنةً بعمل أنثروبولوجيين، كان أوّلهم كلود ليفي شتراوس. لكنّ المؤدّيات التأريخية والمفهومية والسردية لمثل هذا الاختيار لم تتضح لي إلا تدريجيًا، خلال السنوات التي تفصل بين كتاب **البينانداتني** *I benandanti* (1966) وكتاب **تاريخ الليل** *Storia notturna* (1989)[47]. ففي هذه الفترة كتبتُ كتابًا حاولت فيه أن أعيد بناء أفكار طحّانٍ فريوليّ من القرن السادس عشر ومواقفه، إذ حوكم وأدين في محاكم التفتيش، وهذا الكتاب هو **الجبن والدّيدان** *Il formaggio e i vermi* (1976). لم يأتِ بي رفض النزعة المركزية الإثنية إلى التاريخ المتسلسل، بل إلى عكسه: التحليل الدقيق لوثائق محددة، مرتبطة بشخص كان سيبقى مجهولًا لولا ذلك. وقد عارضتُ في المقدمة مقالة فوريه المنشورة في **الحوليات** حيث يؤكّد أنّ دراسة تاريخ الطبقات التابعة في المجتمعات ما قبل الصناعية لا يمكن أن تتم إلا من وجهة نظر إحصائية[48].

رفض ميشال فوفيل مؤخّرًا أن يختار بين السيرة الفردية والبحث المتسلسل، معتبرًا مثل هذا الخيار خيارًا زائفًا[49]. وأنا أوافق على ذلك، من حيث المبدأ. لكنّ هذا الخيار مهم في الممارسة؛ فهو مسألة تقويم للمخاطر والمزايا على مستوى عملي، بل أكثر من ذلك على مستوى فكري. كتب روجر شارتييه عن **الجبن والدّيدان** أنّه "على هذا النطاق المختزل، وعلى هذا النطاق وحده بلا شكّ، يمكن أن نفهم، من دون اختزال حتمي، العلاقة بين نُظُم الاعتقاد، والقيم، والتمثيلات من جهة، والانتماءات الاجتماعية من جهة أخرى"[50]. حتى الشخص غير المهيّأ لتقبّل مثل هذا الاستنتاج المتشدد لا بد أن يقرّ بأنّ التجربة لم تكن مشروعة فحسب، بل مفيدة أيضًا، ولو في تحليل النتائج فقط.

باختزال نطاق الملاحظة، تحوّل إلى كتاب، ما كان يمكن لباحثٍ آخر أن يكتفي في شأنه بحاشية بسيطة في دراسة افتراضية عن الإصلاح البروتستانتي في منطقة الفريولي. ليست الدوافع التي دفعتني في حينه إلى اتخاذ هذا الخيار بالواضحة تمامًا بالنسبة إليّ. وأنا

46 ناقشت هذا الموضوع في مقالتي:
"Clues: Roots of an Evidential Paradigm," in: *Clues, Myths, and the Historical Method*, John Tedeschi & Anne C. Tedeschi (trans.), (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), pp. 96-125.

47 Now available in English: *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, John Tedeschi & Anne Tedeschi (trans.), (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983); *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, Raymond Rosenthal (trans.), (New York: Pantheon, 1991).

48 Now available in English: *Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth- Century Miller*, John Tedeschi & Anne Tedeschi (trans.), (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980), p. xx.

في التقديم لكتابي **معارك الليل** *The Night Battles* سبق أن ألححت، على الضد من فكرة "العقلية الجمعية" غير المتمايزة، على أهمية تطوير الأفراد قناعات وعقائد خاصة.

49 See: Michel Vovelle, "Histoire sérielle ou 'case studies': vrai ou faux dilemme en histoire des mentalités," in: *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou* (Paris: Presses Universitaires de France, 1985), pp. 39-49.

50 R. Chartier, "Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories," in: Dominick La Capra and Steven L. Kaplan (eds.), *Modern Europe an Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982), p. 32; the emphasis is mine.

أشتبه بتلك التي تخطر في الذهن اليوم (وهي كثيرة بالطبع) لأنني لا أود أن أُسقِط على النوايا الماضية تلك التي نضجت على مرّ السنين. إذ رحتُ أدرك تدريجيًا أنّ كثيرًا من الحوادث والروابط التي كنت أجهلها تمامًا أثّرت في القرارات التي كنت أحسب أنني اتخذتها على نحو مستقل؛ وهذه واقعة مبتذلة في حدّ ذاتها، لكنها مدهشة على الدوام، لأنّها تناقض تهويماتنا النرجسية. إلى أيّ مدى يدين كتابي (كي نأخذ مثالًا واضحًا) للمناخ السياسي في إيطاليا في أوائل السبعينيات؟ ربما بالكثير؛ لكني أظنّ أنه يجب البحث عن دوافع اختياراتي في غير مكان.

لاكتشاف هذه الدوافع، جزئيًا على الأقل، سأبدأ بتبيان ما قد يكون غير واضح تمامًا. لا يقتصر كتاب **الجبن والديدان** على إعادة بناء حدث فردي؛ بل يسرده أيضًا. كان فوريه قد رفض السرد، لا سيما السرد الأدبي، بوصفه تعبيرًا غائيًا في العادة، عن "تاريخ حوادث"، يتكوّن زمنه "من سلسلة من الانقطاعات التي توصَف بطريقة المُتّصِل: مادة السرد الكلاسيكية [الحكاية]"[51]. يضع فوريه قبالة هذا النوع من السرد "الأدبي" تفحّص التاريخ الإثنوغرافي المتسلسل، مشكلةً إثر مشكلة. وهو بهذا يتبنى فكرة شائعة لا تزال اليوم تطابق ضمنيًا شكلًا محددًا من السرد، قائمًا على روايات أواخر القرن التاسع عشر الواقعية، مع السرد التاريخي مطابقةً تامةً[52]. لا شكّ في أنّ شخصية المؤرّخ – السارد، كلّي المعرّفة الذي يكشف أدقّ تفاصيل حدث من الأحداث أو الدوافع الخفية التي تلهم سلوك الأفراد أو المجموعات الاجتماعية أو الدول، قد ترسّخت تدريجيًا. لكنها ليست سوى إمكان واحد بين إمكانات كثيرة، الأمر الذي يعلمه جيدًا قرّاء مارسيل بروست وفيرجينيا وولف وروبرت موزيل[53].

قبل أن أبدأ كتاب **الجبن والديدان** كنت قد تفكّرتُ مليًا في العلاقة بين فرضيات البحث وإستراتيجيات السرد. وعملتْ قراءة كتاب كينو **تجارب في الأسلوب**[54] *Exercices de style* على شحذ رغبتي في التجريب شحذًا قويًا[55]. وشرعت في إعادة بناء العالم الفكري والأخلاقي والاستيهامي للطحّان مينوكيو على أساس مصادر أنتجها أشخاصٌ أرسلوه إلى الحرق على الخازوق. وهذا من ناحية معينة مشروعٌ متناقض كان يمكن أن يتطور إلى رواية تملس الفجوات في الوثائق وتخفيها[56]. كان ذلك ممكنًا، لكنه بدا لي أنّه ما كان ينبغي أن يحصل، لأسباب معرفية وأخلاقية وجمالية. فالعقبات التي تداخلت مع البحث كانت عناصر لا غنى عنها في التوثيق، وبذلك كان لا بدّ أن تصبح جزءًا من الرواية؛ الأمر الذي يصحّ أيضًا على تردد الشخصية الرئيسة وصمتها أمام أسئلة مضطهِديها، أو أسئلتي[57]. هكذا غدت الفرضيات والشكوك وحالات انعدام اليقين جزءًا من السرد؛ وغدا البحث عن الحقيقة جزءًا من عَرْض الحقيقة

---

51 Furet, "L'histoire et 'l'homme sauvage'," p. 231.

52 هذه المطابقة المسكوت عنها تنطوي عليها ضمنًا المقالة الشهيرة أدناه، وهذا لم يدفع النقاش التالي قُدُمًا:
Lawrence Stone, "The Revival of Narrative: Reflections on a New History," *Past and Present*, no. 85 (November 1979), pp. 3-24.

53 أنا أُحْكِمُ هنا بعض ملاحظات صغتها في مراجعتي لـ:
J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, *Critique*, no. 395 (April 1980), pp. 345-354.

54 هذا العمل مجموعة قصصية مؤلفة من 99 إعادة كتابة للقصة ذاتها، بأسلوب مختلف في كلّ مرّة (المترجم).

55 أدرك ريتشارد كوب في الفترة ذاتها ما ينطوي عليه **تجارب في الأسلوب** من مغاز منهجية: "علاوةً على ألمعيته بوصفه محاكاة ساخرة وحوارًا أعيد التقاطه كاملًا، يمكن وصفه أيضًا بأنه مقالة في القيمة النسبية لتصارع الأدلة التاريخية أو تداخلها وفي تأويل ذلك"، انظر:
Raymond Queneau, p. 7.

56 أتحدث عن فجوات بمعنى نسبي، وليس مطلقًا (فالأدلة التاريخية هي أدلة فيها فجوات بالتعريف). لكن أسئلة البحث الجديدة تخلق فجوات جديدة.

57 حول صمت مينوكيو، انظر:
The Cheese and the Worms, pp. 110-112.

هذه الكلمات الختامية تُلمح إلى الفصل الموسوم "The Inquisitor as Anthropologist" في كتابي:
Clues, Myths and the Historical Method, pp. 156-164, 220-221.

وكذلك، فإنّ الصلة بين "نطاق التحليل" "échelle d'analyse" و"كتابة التاريخ" "écriture de l'histoire" تلتقطها بألمعية شديدة المادة الموسومة:
"Histoire et sciences sociales: Un tournant critique?" *Annales: Economics, Sociétés, Civilisations* 43 (March-April 1988), pp. 292-293.

المتحصلة الناقصة بالضرورة. هل يمكن النتيجة أن تظلّ تُعرَّف بأنّها "تاريخ سرديّ"؟ بالنسبة إلى القارئ الذي لديه أي إلمام بقَصّ القرن العشرين، يكون الردّ هو نعم واضحة لا لبس فيها.

لكنّ الزخم تجاه هذا النمط من السرد (وعمومًا تجاه إشغال نفسي بالتاريخ) جاءني من شيء أبعد؛ من رواية تولستوي **الحرب والسلام**، من اقتناع تولستوي أنّ ظاهرةً تاريخية لا يمكن أن تُفهَم إلا بإعادة بناء نشاطات جميع الأشخاص الذين ساهموا فيها[58]. هذه الفكرة، والمشاعر التي ولدتها (الشعبوية، والازدراء الشديد لتاريخ المؤرّخين الفارغ والتقليدي)، تركا لديّ انطباعًا لا يُمحى منذ اللحظة الأولى لقراءتي الرواية. ويمكن اعتبار **الجبن والديدان** - وهي قصة طحّان صدر مرسوم موته من بعيد، عن رجل (هو البابا) لم يكن قد سمع باسمه قط حتى قبل دقيقة من ذلك - نتاجًا صغيرًا محرّفًا من مشروع تولستوي الكبير وغير القابل للتحقق في جوهره: إعادة بناء التداعيات الكثيرة التي تربط زكام نابليون قبل معركة بورودينو بجاهزية قواته، وبحياة جميع المشاركين في المعركة، وصولًا إلى أبسط جندي.

في رواية تولستوي يسير العالم الخاص (السلام) والعالم العام (الحرب) في خطين متوازيين حينًا، ويتقاطعان حينًا آخر؛ إذ يشارك الأمير أندريه في معركة أوسترليتز، ويشارك بيير في معركة بورودينو. هكذا يتّخذ تولستوي السبيل الذي شقّه له ستاندال على نحو رائع في وصفه معركة واترلو التي يراها بعينَي فابريزيو ديل دونغو[59]. وتسلّط الشخصيات، المُضفَى عليها الطابع الرومانسي، الضوء على القصور الذي تعامل به المؤرّخون مع حدث تاريخي بامتياز (أو يُفترَض أنّه ذلك). كان ذلك تحديًا فكريًا هائلًا بدا أنّه يتعلّق بماضٍ كان قد اختفى، تمامًا كما هو حال معركة تاريخية والجدل عليها[60]. لكن التأمّل في المعركة بوصفها موضوعًا تأريخيًا يمكن أن يبقى مفيدًا. إذ تنبع منه على نحوٍ غير مباشر مشكلةٌ أساسية من مشكلات حرفة المؤرّخ.

في اللوحة الموسومة: المعركة بين ألكسندر وداريوس عند نهر إيسوس، اختار الفنان ألبرخت ألتدورفر، لتمثيل المعركة، مطلًّا شاهقًا وبعيدًا، وكأنه نسر محلّـق. ورسـم بعـين الطائر المحدقة الضوءَ المتألق على الدروع، والزينات، والعتاد، وألوان الرايات الزاهية والرِّيَش البيضاء المتمايلة على خوذات المحاربين، وجحافل الفرسان برماحهم المرفوعة، مثل قنفذ هائل، ثم تراجع تدريجيًا نحو الخلفية، صوب الجبال خلف ساحة المعركة، والمخيمات، والمياه والسديم، والأفق المقوَّس متّخِذًا هيئة المجال الأرضي، والسماء الهائلة التي تسطع

58 See: Isaiah Berlin, "The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History," in: Henry Hardy and Aileen Kelly (eds.), *Russian Thinkers* (London: Hogarth Press, 1978), pp. 22-81.

59 كان تولستوي مدركًا هذا الدَّين تمام الإدراك، انظر:
Paul Boyer, *chez Tolstoï: Entretiens à Iasnaïa Poliana* (Paris: Institut d'Études Slaves, 1950), p. 40; quoted also in Berlin, "The Hedgehog and the Fox," p. 56; Nicola Chiaromonte, *Credere o non credere* (Bologna: Il Mulino, 1993). I am grateful to Claudio Fogu for the reference.

60 Duby, *Le dimanche de Bouvines.*

الشكل (1)

لوحة ألبرخت ألتدورفر: المعركة بين ألكسندر وداريوس عند نهر إيسوس (ميونيخ: متحف ألت بيناكوثيك، 1929)



فيها الشمس الغاربة والقمر المشتدّ. ما من عين بشرية سوف تنجح يومًا، كما نجح ألتدورفر، في أن تلتقط في الوقت ذاته الخصوصيةَ التاريخية (الواقعية أو المفترضة) لمعركة وضآلة شأنها الكونية (الشكل 1)[61].

إنّ معركةً من المعارك، بالمعنى الدقيق للكلمة، لا تكون مرئية، كما ذكّرتنا الصورُ التي بثّتها التلفزة خلال حرب الخليج الأولى (ولم يكن ذلك بفضل الرقابة العسكرية وحدها). ولا يمكن إلا لمخطَّط مجرد أو لخيالٍ رؤيوي كخيال ألتدورفر أن ينقل صورةً شاملة لمثل هذه المعركة. ويبدو من المناسب أن نوسّع نطاق هذا الاستنتاج بحيث يشمل أيّ حدث، وخصوصًا أيّ سيرورة تاريخية. إذ تتيح لنا النظرة المقرّبة أن نلتقط ما يروغ النظرة الشاملة، والعكس بالعكس.

هذا التناقض هو في صميم الفصل الموسوم "بنية العالم التاريخي" في كتاب سيغفريد كراكَور الأخير الذي نشر بعد وفاته مع تقديم لبول أوسكار كريستيلر **التاريخ: الأشياء الأخيرة قبل الشيء الأخير** *History: The Last Things before the Last*. وعلى الرغم من إقرار كريستيلر أنّه أكثر تفاؤلًا من صديقه كراكور في هذا الشأن، فإنه كان لا بدّ أن يعترف بأنّ "التباين بين التاريخ العام والتاريخ الخاص، أو بين التاريخ الكلّي والجزئي، كما يسميهما، يمثّل معضلة خطيرة"[62]. وتعود رواية كينو **الأزهار الزرقاء** إلى عام 1967؛ بعد عام على وفاة كراكور. ولعلّنا في هذه الحالة إزاء ابتكار يجترحه أكثر من شخص على نحوٍ مستقل. لكنّ المهم ليس مصطلح التاريخ الجزئي؛ بل الدلالة التي اتّخذها تدريجًا في عقل كراكور.

بالنسبة إلى كراكور أولًا، يبدو التاريخ الجزئي مرادفًا للبحث المونوغرافي. لكن المقارنة بين "التاريخ الجزئي" والتقريب السينمائي (وهذا شيء واضح لدى مؤلِّف **من كاليغاري إلى هتلر** *From Caligari to Hitler* و**نظرية الفيلم** *Theory of Film*) تُدخِل عناصر جديدة. يلاحظ كراكور أنّ بعض البحث ذو طابع خاص، كبحث هوبرت جِيدين حول مجمعَي كونستانس وبازل، يقدر أن يعدّل الرؤى الشاملة التي رسمها التاريخ الكلي. هل نحن مضطرون إلى أن نستنتج، إذًا، مع آبي واربورغ، أنّ "الله يكمن في التفاصيل"؟ هذه هي الأطروحة التي يدعمها "مؤرّخان عظيمان"، تولستوي في **الحرب والسلام** والسِّير لويس نيمير (الاقتران الذي اقترحه كراكور هو اقتران مهم). لكن كراكور يدرك، على الرغم من تعاطفه مع هذه المواقف، أنّ بعض الظواهر لا يمكن فهمها إلا من خلال منظور كلّي. وهذا يشير إلى أنّ التسوية بين التاريخ الكلي والتاريخ الجزئي ليست بالبديهية على الإطلاق (كما اعتقد توينبي مخطئًا). وهي تحتاج من ثمّ إلى السعي وراءها. وبحسب كراكور، فإنّ مارك بلوخ هو الذي قدّم الحلّ الأفضل في كتابه **المجتمع الإقطاعي**؛ من خلال التقدّم والتراجع المتواصلين بين التاريخ الجزئي والتاريخ الكلّي، وبين اللقطات المقرّبة واللقطات الطويلة البعيدة، بحيث تتواصل العودة إلى مناقشة الرؤية الشاملة للسيرورة التاريخية من خلال الاستثناءات الظاهرة والحالات قصيرة الدوام. وما تفضي إليه هذه الوصفة المنهجية

---

61 See: Otto Benesch, *Der Maler Albrecht Altdorfer* (Vienna: Scholl, 1939): "Makrokosmos und Mikrokosmos werden eins" (p. 31).

وأنا أدرك أنه سبق لي أن طرقت هذا الموضوع عند الكلام عن منظر طبيعي لبروغل **يوم مظلم** وعن المعركة التي يختتم بها فيلم روبرتو روسيلليني **بايسا** *Paisà*، انظر على التوالي: Ginzburg, *Spurensicherungen: Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis*, trans. from the Italian by Karl Friedrich Hauber (Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 1983), pp. 14-15; "Di tutti i doni che porto a Kaisàre ... Leggere il film scrivere la storia," *Storie e Storia* 5 1983)), pp. 5-17.

حول خاتمة **بايسا**، انظر أيضًا: الطُرفة التي يرويها فيديريكو فيلليني الذي عمل مخرجًا مساعدًا لروسيلليني، في:
Federico Fellini, *Comments on Films*, Joseph Henry (trans.), Giovanni Grazzini (ed.), (Fresno: California State University Press, [1983] 1988), p. 66.

وحول لوحة ألتدورفر، المعركة بين ألكسندر وداريوس، انظر أيضًا المقالة المكتوبة من وجهة نظر مختلفة تمامًا عن تلك التي أجملناها هنا والتي هي المقالة الافتتاحية في:
Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979).

62 Paul Oskar Kristeller, "foreword," in: Siegfried Kracauer, *History: The Last Things before the Last*1969)), (Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 1995), p. xiv.

التشديد لي. انظر خصوصًا، الفصل الخامس الموسوم "بنية العالم التاريخي"، ص 104-138، وهو فصل تركه كراكور غير منتهٍ.

هو تأكيد طبيعة كيانية (أنطولوجية) حاسمة لواقع متفاصل جوهريًا ومتغاير العناصر. وإذًا، ما من نتيجة مستخلصة تناسب مجالًا محددًا يمكن أن تُنقَل تلقائيًا إلى مجال أعمّ (ما يدعوه كراكور "قانون المستويات")[63].

لا تزال صفحات كراكور هذه المنشورة بعد وفاته تمثّل، في رأيي، أفضل مدخل إلى التاريخ الجزئي، مع أنّ الرجل لم يكن مؤرّخًا محترفًا. وعلى حدّ علمي، فإنّه لم يكن لهذه الصفحات أيّ تأثير في ظهور هذا التيار التأريخي[64]. ومن المؤكّد أنّه لم يكن لها أيّ تأثير في نفسي، لأنني لم أعلم بوجودها إلا مؤخّرًا للأسف، منذ بضع سنوات. لكني عندما قرأتها بدت لي مألوفةً إلى حدّ بعيد، وذلك لسببين. أولهما، هو أنّ صدى لها غير مباشر كان قد وصلني منذ زمن طويل من خلال لقائي الحاسم بـرائعة تيودور أدورنو **الأخلاق الصغرى** *Minima moralia*، التي عبّر فيها ضمنيًا، وعلى الرغم من إيمانه الذي لم يتخلّ عنه قطّ بفكرة الكلّية، عمّا يدين به إلى التقليد الذي يُعنى بجزئيات الأمور ودقائقها، وهو تقليد افتتحه جورج سيمل، وقام به صديق أدورنو (ومعلمه، بمعنى ما) سيغفريد كراكور[65]. وثانيهما، هو أنّ أفكار هذا الأخير عن التاريخ، بدءًا بفكرته الحاسمة عن تفاصل الواقع أو تقطّعه، هي تطور صريح وواعٍ لظواهر رئيسة في ثقافة هذا القرن، من بروست إلى السينما. وما تشير إليه واقعة انتشار فكرة معينة في الجوّ هو، في النهاية، أنّ من الممكن التوصّل إلى الاستنتاجات ذاتها على نحو مستقلّ إذا ما جرى الانطلاق من المقدمات ذاتها.

۞ غالبًا ما يكون من الصعب الكشف عن وجود التقارب الفكري وعن غياب الصلة المباشرة في الوقت ذاته. ولذلك، إن لم أكن مخطئًا، فإنّ فائدة سلسلة النَّسب الفكري التي حاولتُ أن أعيد بناءها إلى الآن (تلك الفائدة التي تتخطى بكثير أهمية الموضوع) هي فائدة حقيقية في جزء منها، ومتخيَّلة في جزء آخر؛ واعية في جزء منها، وغير واعية في جزء آخر. وإذ أنظر إلى الأمور عن بعد، أدركُ أنّ أبحاث مجموعتنا للتاريخ الجزئي كانت جزءًا من اتجاه أعمّ، فاتتني معالمه في ذلك الحين بصورة تكاد تكون تامةً. ولعلّه ليس محض مصادفة أنّ تعبير التاريخ الجزئي استُخدم أوّل مرّة في عنوان عمل يصف معركةً على نحوٍ تفصيلي حدّ الهَوَس (على الرغم من أنّ خاتمة كتاب ستيوارت عن معركة غيتيسبرغ يبدو أنّها تشير إلى كونراد وليس إلى تولستوي). والأبعد عن المصادفة أيضًا هو حقيقة مطابقة كراكور بعد بضع سنوات، بصورة مستقلة بلا شكّ، بين التاريخ الجزئي وتولستوي؛ ولا بدّ أن أعترف بأنّي قرأت هذا بمتعة يشوبها شيء من خيبة الأمل (فمقاربتي لم تكن استثنائية كثيرًا في النهاية).

ثمّة صعوبة أدركها. تبدو قدرة تولستوي غير العادية على أن ينقل إلى القارئ حقيقة الواقع المادية الملموسة غير متوافقة بالمرّة مع فكرة القرن العشرين التي اعتبرتُها في صميم التاريخ الجزئي؛ فكرة أنّ العقبات التي تتداخل مع البحث على هيئة فجوات أو ضروب من سوء التمثيل في المصادر يجب أن تغدو جزءًا من الرواية. ففي **الحرب والسلام** يحدث العكس تمامًا. فكلّ ما يسبق فعل السرد (من الذكريات الشخصية إلى تذكارات العهد النابليوني) يُستوعَب ويُصهَر كي يتيح للقارئ الدخول في علاقة حميمية خاصة مع

---

63 Ibid., p. 134.

64 لم يكن لهذه الصفحات، في الواقع، كثير من الصدى العام؛ لكن انظر التحليل الثاقب الذي يقدمه مارتن جَي الذي يبيّن على نحو مقنع أنّ "كتاب التاريخ هو، من نواحٍ عديدة، واحد من أشدّ كتب كراكور سحرًا وأصالة، ويستحقّ أن 'يُفْتَدَى'، كي نستعير كلمة كراكور، من نسيان لا يستحقه"، انظر:
Martin Jay, "The Extraterritorial Life of Siegfried Kracauer," *Salmagundi*, nos. 31-32 (Fall 1975-Winter 1976), p. 87.

65 Jay, "The Extraterritorial Life," p. 62, on *Minima moralia*; p. 63, on Kracauer's diffidence toward the category of "totality"; and p. 50, on the connection, in Kracauer's thought, between "wholeness and death."; See also, Jay, "Adorno and Kracauer: Notes on a Troubled Friendship," *Salmagundi*, no. 40 (Winter 1978), pp. 42-66; *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984), pp. 245-246, passim.

قرأ أدورنو الشاب كانط بإشراف كراكور، انظر:
Remo Bodei, introduction, in: Theodor W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità [Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie]*, (Turin: Bollati Boringhieri, 1989), p. vii.

وأنا أعترف بديني لكتاب أدورنو *Minima moralia* في مقدمة كتابي:
Clues, Myths, and the Historical Method, p. ix.

ولقد لفت هانز ميديك انتباهي إلى أنّ أدورنو، في الصفحة الأخيرة من كتابه **النفي الدياليكتيكي** *Dialettica negativa*، يعزو وظيفةً حاسمة إلى "النظرة المجهرية".



الشخصيات ومشاركتهم حياتهم مشاركةً مباشرة[66]. ويقفز تولستوي فوق الفجوة المحتومة بين الآثار المتشظية والمشوَّهة لحدثٍ من الأحداث (معركة، مثلًا) والحدث ذاته. لكن هذه القفزة، هذا الاتصال المباشر مع الواقع، لا يمكن أن تجري إلا في ميدان الإبداع. وهي محرومة، بالتعريف من المؤرّخ الذي ليس في متناوله سوى شظايا الأشياء والوثائق. وما تفعله اللوحات التأريخية الضخمة التي تسعى لأن تنقل إلى القارئ، من خلال ذرائع هزيلة غالبًا، وَهْمَ واقعٍ متلاشٍ، هو أنّها تزيل ضمنًا هذه المحدودية التكوينية التي تَسِمُ مهنة التاريخ. أمّا التاريخ الجزئي فيختار المقاربة المعاكسة. فهو يقرّ المحدودية في الوقت الذي يستكشف مغازيها المعرفية ويحوّلها إلى عنصر سردي.

كان الناقد الإيطالي ريناتو سيرا قد توقّع هذه المقاربة من بعض النواحي، في مقالة قصيرة لكنّها مهمة كتبها في عام 1912 ونُشرت بعد وفاته هي "مجموعة من الجنود تغادر إلى ليبيا" "Partenza di un gruppo di soldati per la Libia"[67]. وفي رسالة إلى بينيديتو كروتشه، أوضح سيرا أنّه كان قد بدأ من أفكار تولستوي حول التاريخ كما عبّر عنها في **الحرب والسلام**[68]. وفي مقالة لاحقة تضمّنها كتاب **التاريخ: نظريته وممارسته** *History: Its Theory and Practice*، رفض كروتشه موقف تولستوي، ووصفه بأنّه عبثي وتشكيكي بقوله "نحن نعرف في كلّ لحظة جميع التاريخ الذي نحتاج إلى معرفته"؛ وهذا يعني أنّ التاريخ الذي لا نعرفه يطابق "الشبح الأبدي للشيء ذاته"[69]. واعترف سيرا لكروتشه بأنّه إذ يعتبر نفسه "عبدًا للشيء ذاته"، يشعر أنّه أقرب إلى تولستوي بكثير، وأضاف "إنّ مصاعبي هي أعقد فحسب، أو تبدو على أنّها كذلك"[70].

تعود مقالة سيرا، في الواقع، إلى أفكار تولستوي (من دون أن تسمّيه) لكنها تأخذ تلك الأفكار في اتجاه مختلف تمامًا. فرسائل الجنود الفظّة إلى عائلاتهم، والمقالات الصحافية المكتوبة لإمتاع جمهور بعيد، وروايات الأعمال العسكرية التي خربشها على عجل قائدٌ متعجّل، وإعادة العمل على هذه الوثائق من لدن مؤرّخين يجلّون كل وثيقة منها إجلالًا خرافيًا، جميع هذه السرديات، بصرف النظر عن طابعها المباشر إلى هذا الحدّ أو ذاك، تربطها بالواقع علاقة إشكالية للغاية (كما يشرح سيرا). وهو يسجّل بعبارات تغدو متعجّلة بل محمومة باطّراد إيقاعَ فكر يدور حول التناقض غير المحلول بين حقيقة وجود "الشيء ذاته" وعدم الثقة بإمكان الإحاطة به من خلال الأدلة:

ثمّة أناس يتصورون بحسن نيّة أنّه يمكن لوثيقةٍ أن تكون تعبيرًا عن الواقع. كما لو أنّه يمكن أن تعبّر وثيقة عن شيء يختلف عنها هي ذاتها. إنّ وثيقة لهي واقعةٌ من الوقائع. وإنّ المعركة لواقعةٌ أخرى (إلى ما لا نهاية من الوقائع الأخرى). ولا يمكن أن نجعل هاتين الواقعتين واقعة واحدة. من يفعل هو واقعة. ومن يسرد هو واقعة أخرى. وكلُّ جزء من الأدلّة إنّما يوفّر شهادة على ذاته فحسب؛ على لحظته هو، على أصله هو، على نهايته هو، وليس على أيّ شيء آخر. جميع الأحكام النقدية التي نخضع لها التاريخ تنطوي على مفهوم التاريخ الحقيقي؛ مفهوم الواقع المطلق. ومن الضروري أن نتصدى لمسألة الذاكرة؛ لا بقدر ما تكون نسيانًا، بل بقدر ما تكون تذكّرًا. وجود الأشياء في حدّ ذاتها[71].

66 Viktor Shlovskii [Sklovskij], *Materiali e leggi di trasformazione stilistica: Saggio su 'Guerra e Pace,'* Monica Guerrini (trans.), (Parma: Pratiche, 1978).

67 Renato Serra, *Scritti letterari, morali e politici*, Mario Isnenghi (ed.), (Turin: Einaudi, 1974), pp. 278-288. Here I am returning to ideas I expressed in "Just One Witness" (chap. 12 in this volume).

68 R. Serra, *Epistolario*, Luigi Ambrosini, Giuseppe De Robertis & Alfredo Grilli (eds.), (Florence: Le Monnier, 1934), pp. 453-454.

69 B. Croce, *History: Its Theory and Practice*, Douglas Ainslie (trans.), (New York: Russell & Russell, [1915] 1960), p. 55.

70 Serra, letter to Croce, 11 Nov. 1912, *Epistolario di Renato Serra*, p. 459. Serra's differences with Croce have been noted in Eugenio Garin, "Serra e Croce," in: *Scritti in onore di Renato Serra: Per il cinquantenario della morte* (Florence: Le Monnier, 1974), pp. 85-88.

71 Serra, *Scritti letterari*, pp. 286-287.



۞ لم أقرأ عمل سيرا إلّا في بداية الثمانينيات من القرن الماضي. لكنّ خلاصته وصلتني قبل أكثر من عقدين من خلال تدريس أرسينيو فروغوني له في بيزا. ففي كتابه **أرنالدو بريشيا في مصادر القرن الثاني عشر** *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII* (1954) كان قد بيّن كيف يعمل المنظور الخاص بكلّ مصدر سردي على تقديم الشخصية ذاتها في ضوء مختلف، ومتبدّل[72]. وأشعر اليوم أنّ سخرية فروغوني من جهود المتبحّرين الوضعيين الساذجة الرامية إلى ملاءمة الأجزاء معًا تتخذ نقطة انطلاقها جدالَ سيرا المناهض للوضعية ("كلُّ جزء من الأدلّة إنّما يوفّر شهادة على ذاته فحسب؛ على لحظته هو، على أصله هو، على نهايته هو، وليس على أيّ شيء آخر")، ذلك الجدال الذي تسعى تلك السخرية لتجاوز فحواه المتشككة.

لست متأكدًا إذا كان فروغوني قد اطلع على مقالة سيرا "مجموعة من الجنود تغادر إلى ليبيا". لكن قراءة إيتالو كالفينو لها قديمًا أو مؤخرًا تبدو واضحةً من مقالته "ذكريات معركة" "Ricordo di una battaglia" (1974)، وهي كتابة من نوع مختلف تمامًا[73]. كتب سيرا يقول: "من الضروري أن نتصدى لمسألة الذاكرة". ويهتمّ كالفينو بالمسألة، وإن تكن معركته حدثًا في حرب أنصار يتذكرها بعد ما يقرب من ثلاثين عامًا. يبدو كلّ شيء واضحًا له في البداية، وفي متناول يده: "ليس صحيحًا أنني لم أعد أتذكر أيّ شيء، ذكرياتي لا تزال موجودة، مخبأة في مادة الدماغ الرمادية". لكن صيغة النفي "ليس صحيحًا" تُظهر أنّه سبق أن دهمه الشك، بأنّ الذكريات تتحطم ما إن تخرجها الذاكرة إلى النور: "وخوفي الآن هو أنّه ما إن يتشكّل بعض التذكّر، حتى يسارع إلى الظهور مباشرةً في ضوء خاطئ، ومفتعل، وعاطفي، شأنه شأن الحرب والشباب على الدوام، ويغدو جزءًا من القصة بأسلوب ذلك الزمن، لا يقوى أن يخبرنا كيف كانت الأمور حقًا، بل كيف حسبنا أننا رأيناها وفهنا بها ليس غير". هل يمكن الذاكرة أن تلغي توسّط أوهام الذات في ذلك الزمن المنصرم وتشويهاتها كي تبلغ "الأشياء" ("الأشياء ذاتها")؟ ترددُ الخاتمة، بتحريف ساخر مرير، صدى الثقة الزائفة في البداية: "كلُّ ما كتبته إلى الآن يجعلني أفهم أنني لا أكاد أتذكّر شيئًا من ذلك الصباح".

تؤكّد الكلمات الأخيرة في "ذكريات معركة" ("معنى كلّ ما يظهر ويختفي") هشاشة علاقتنا بالماضي. ومع ذلك، فإن عبارة "لا أكاد" تشير إلى أن الماضي، على الرغم من كلّ شيء، ليس بالأمر الذي لا يُطَال. وهذه الخاتمة مهمّة بالنسبة إليّ شخصيًا، إذ تعلمت كثيرًا من كالفينو، لكنها مهمة موضوعيًا أيضًا، إذ تنسف صورته الحالية (صورة كالفينو اللاحق) بوصفه كاتبًا ما بعد حداثي. يوفّر التأمّل السّيري الذاتي المجهد والمؤلم الذي يبرز من "ذكريات معركة" صورةً مختلفة عن صورة الشكوكي المغتبط الرائجة الآن.

۞ في مقالة نُشرت مؤخَّرًا في مجلة *History and theory*، رأى ف. ر أنكرسميت، وهو دارس هولندي لنظرية التأريخ، أنّ الميل إلى تركيز الانتباه على الفتات لا على الكيانات الأكبر هو التعبير النموذجي عن "التأريخ ما بعد الحداثي"[74]. وكي يوضح أنكرسميت ذلك، استخدم

---

72 See chap. 4, "Proofs and Possibilities."

73 نُشرت قطعة كالفينو أولًا في صحيفة *Corriere della Sera*، في 25 نيسان/ أبريل 1974 (ذكرى التحرير)، وتمكن قراءتها الآن في المجموعة:
La strada di San Giovanni (Milan: Mondadori, 1991), pp. 75-85 (trans. Tim Parks as *The Road to San Giovanni* [New York: Pantheon Books, 1993]).
طبعة إيناودي توقفت في 16 شباط/ فبراير 1974.

74 F. R. Ankersmit, "Historiography and Postmodernism," *History and Theory* 28, no. 2 (1989), pp. 137-153 (esp. pp. 143, 149-150).

انظر الردّ أيضًا في:

Perez Zagorin, "Historiography and Postmodernism: Reconsiderations," *History and Theory* 29, no. 3 (1990), pp. 263-274.

وردّ أنكرسميت على هذا الرد، انظر:

"Reply to Professor Zagorin," pp. 275-296.

حيث نقرأ هذا القول المميّز (الذي يليق بمنظّري التأريخ البنائيين مثل م. أوكشوت، ول. غولدسميث، وم. ستانفورد): "ليس للماضي بوصفه المرجع المعقد للنصّ التاريخي ككلّ أي دور يؤدّيه في الجدال التاريخي. وهذا الماضي المرجعي هو، من منظور الممارسة التاريخية، فكرة عديمة النفع معرفيًا (إيبيستيمولوجيًا)]...[النصوص هي كلّ ما لدينا ولا يسعنا سوى مقارنة نصوص بنصوص (ص 281).



استعارةً من عالم النبات (تعود في الواقع إلى لويس نيمير، وربما إلى تولستوي)[75]. كان المؤرّخون في الماضي منشغلين بجذع شجرة أو فروعها؛ أمّا أخلافهم ما بعد الحداثيين فلا تشغلهم سوى الأوراق؛ أي شظايا الماضي الدقيقة التي يستقصونها على نحو معزول، بعيدًا إلى هذا الحدّ أو ذاك عن السياق (الفروع، والجذع) التي هي جزء منه. وينظر أنكرسميت الذي يقرّ الأفكار المتشككة التي صاغها هايدن وايت في أوائل السبعينيات من القرن العشرين، باستحسان كبير إلى هذا التحول نحو التشظي. ويرى أنه يعبّر عن موقف مناهض للأسس أو الأصول يُبرز إلى النور (لا يخشى أنكرسميت التناقضات الشكلية) ما للتأريخ من "الطبيعة ما بعد الحداثية في الأساس": نشاط من نوعٍ فنّي ينتج سرديات لا تقبل القياس في ما بينها. لقد توانى الطموح إلى معرفة الماضي: أهمية الشظايا تُلْتَمَس في الحاضر، في الطريقة "التي يمكن بها تكييف نسقها مع أشكال الحضارة الأخرى القائمة اليوم". ويضرب أنكرسميت أمثلة على هذا التوجّه التأريخي بكتابين فرنسيين (كتاب إيمانويل لو روا لادوري **مونتايلو**، وكتاب جورج دوبي **أَحدُ بوفين** *Sunday of Bouvines*)، وكتاب أميركي (كتاب ناتالي زيمون ديفيس **عودة مارتن غوير** *The Return of Martin Guerre*)، وكتاب لا وجود له هو **تواريخ جزئية** *Microhistories*، لي أنا نفسي.

لم نكلّ أنا وجيوفاني ليفي في العقد الماضي عن المحاججة ضد المواقف النسبية، بما فيها الموقف الذي تبناه أنكرسميت بحماس، تلك المواقف التي تختزل التأريخ إلى بُعْدٍ نصّي، مجرّدةً إيّاه من أيّ قيمة معرفية[76]. وما من تناقض بين هذا السجال والدَّين الذي أقررتُ به في هذه الصفحات لكالفينو، وعلى نحو أعمّ لرواية القرنين التاسع عشر والعشرين. فالموقف التجريبي الذي جمع معًا، في نهاية سبعينيات القرن العشرين، مجموعةً من دارسي التاريخ الجزئي الإيطاليين (ذلك "التاريخ مع إضافات"، كما دعاه فرانكو فينتوري على نحوٍ ساخر) كان قائمًا على وعي واضح بأنّ جميع الأطوار التي يتكشّف من خلالها البحث هي أطوار مبنيّة وليست معطاة: تحديد الموضوع وأهميته؛ وإحكام المقولات التي يُحَلَّل من خلالها؛ ومعايير الإثبات؛ والأشكال الأسلوبية والسردية التي تُنقَل بواسطتها النتائج إلى القارئ. لكنّ هذا التأكيد للحظة البناء المتأصّلة في البحث كان مقترنًا برفض صريح للآثار الشكوكية (ما بعد الحداثية، إذا شئتم) الحاضرة بقوة في التأريخ الأوروبي الأميركي في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي. وما أراه هو أنّ الخاصية المميزة للتاريخ الجزئي الإيطالي يجب أن يُبحث عنها في هذا الرهان المعرفي[77]. وأودّ أن أضيف أنّ عملي الخاص خلال هذه السنوات كان قد سار في هذا المسار المزدوج، من حيث نواياي على الأقلّ، وإن كان قد استغرق جزءًا كبيرًا منه كتاب - وهو من حيث مقاربته - من كتب التاريخ الكلّي على نحو حاسم.

❁ تُظهر هذه الأمثلة المختارة عشوائيًا مثل بييرو ديلا فرانشيسكا، وغاليليو، وجماعة من النساجين من بييمونتي القرن التاسع عشر، ووادٍ في ليغوريا القرن السادس عشر أنّ البحث الإيطالي في التاريخ الجزئي اهتمّ بموضوعات ذات أهمية معترف بها، كما اهتم

---

75 يُعتقد أنّه سبق لنيمير القول: "أنا، يا توينبي، أدرس الأوراق المفردة، وأنت الشجرة. ويدرس بقية المؤرخين مجموعات من الأغصان، وكلانا نعتقد أنهم على خطأ" (أورده كراكور في كتابه *History,* p. 110). ولكن انظر أيضًا المقطع في يوميات تولستوي الذي أورده إشعيا برلين في مقالته "The Hedgehog and the Fox"، ص 30. وثمة صيغة مبكرة من برنامج نيمير لدراسة "الأوراق المفردة: (أعضاء مجلس العموم) في مقالته:
"The Biography of Ordinary Men," (1928) in: *Skyscrapers and Other Essays* (London: Macmillan, 1931), pp. 44-53.

76 By Levi, see "I pericoli del geertzismo," *Quaderni Storici* 58 (April 1985), pp. 269-277; and "On Microhistory." See also, in the present volume, "Proofs and Possibilities" (chap. 4); "Description and Citation" (chap. 1); "Just One Witness" (chap. 12); See also my "Checking the Evidence: The Judge and the Historian," *Critical Inquiry* 18 (Autumn 1991), pp. 79-92; as well as "The Inquisitor as Anthropologist" (cited in full at no. 55).

77 يلحّ بيتر بورك على النسبية الثقافية التي تسم "التاريخ الجديد"، وذلك في تقديمه لكتاب:
New Perspectives on Historical Writing, pp. 3-4.

بموضوعات سبق تجاهلها أو اعتُبرت من عوالم أقلّ شأنًا، مثل التاريخ المحلي[78]. وما تشترك فيه جميع هذه الاستقصاءات برنامجيًا هو الإلحاح على السياق، النقيض التام للتأمل المعزول في الشظايا الذي دافع عنه أنكرسميت. ولكن في حين أن اختيار غاليليو لا يتطلب أيّ تبرير مسبق، يبقى علينا أن نسأل أنفسنا: لماذا تلك الجماعة تحديدًا؟ ولماذا هذا الوادي على وجه الدقّة؟ وفي مثل هذه الحالات، تكون الإشارة، الصريحة أو الضمنية، إلى بعدٍ مقارَن أمرًا حتميًا. وسبق لفرانكو راميلا، في كتابه **الأرض والأُطُر** *Terra e telai* الصادر في عام 1984، ولأوزفالدو راجيو، في كتابه **الحزازات والقرابة** *Faide e parentele* الصادر في عام 1990، أن بيّنا لنا أنّ دراسة الفال دي موسو والفونتانابونا عن كثب تجبرنا على النظر بصورة مختلفة إلى مشكلات ما قبل التصنيع وولادة الدولة الحديثة. ولكن لإدراك ثراء النتائج فإنها لا تزال غير كافية. ويمكن أن يُختار موضوع، كما رأينا، لأنّه نمطي (غونزاليس) أو لأنّه متكرر، وتُمكن إذًا سَلْسَلَتُه (بروديل، في ما يخصّ الواقعة Fait divers). ولقد واجه التاريخ الجزئي الإيطالي مسألة المقارنة بمقاربة مختلفة، وبمعنى ما، معاكسة، من خلال ما هو خارج على القياس، لا من خلال ما هو مماثل. فهو يفترض، أولًا وقبل كلّ شيء، أنّ النوع الأبعد احتمالًا من الوثائق هو الأشدّ غنى على الأرجح: "العادي الاستثنائي" في طُرفة إدواردو غريندي الشهيرة بحقّ[79]. وهو يبيّن، ثانيًا، كما فعل جيوفاني ليفي في كتابه **التراث غير الماديّ** *L'eredità immateriale* وسيمونا شيروتي في كتابها **المدينة والحِرَف** *La Ville et les métiers*، أنّ أي بنية اجتماعية هي نتيجة تفاعل وإستراتيجيات فردية كثيرة، وهو نسيج لا يمكن أن يُعاد تكوينه إلا بالملاحظة الوثيقة[80]. ومما له دلالته أنّ العلاقة بين هذا البعد الجزئي والبعد السياقي الأكبر بات في كلتا الحالتين، على الرغم من اختلافهما، المبدأ الناظم في السرد[81]. وكما سبق لكراكور أن توقع بالفعل، فإنّ النتائج المستخلصة من مجال جزئي لا يمكن أن تُنقَل تلقائيًا إلى مجال كلّي (والعكس بالعكس). وهذا التغاير الذي بدأنا للتوّ إدراك مؤدّياته، هو أعظم صعوبة تواجه التاريخ الجزئي وأعظم منفعة محتملة ينطوي عليها[82].

---

78 انظر، على التوالي:
Ginzburg, *Indagini su Piero: Il Battesimo, il ciclo di Arezzo, la Flagellazione* (Turin: Einaudi, 1981; new ed., 1994), (trans. Martin Ryle and Kate Soper as *The Enigma of Piero della Francesca: The Baptism, the Arezzo Cycle, the Flagellation* [London: Verso, 1985]); Pietro Redondi, *Galileo eretico* (Turin: Einaudi, 1983), (trans. Raymond Rosenthal as *Galileo Heretic* [Prince ton, NJ: Prince ton University Press, 1987]); Franco Ramella, *Terra e telai: Sistemi di parentela e manifattura nel Biellese dell'Ottocento* (Turin: Einaudi, 1984); Osvaldo Raggio, *Faide e parentele: Lo stato genovese visto dalla Fontanabuona* (Turin: Einaudi, 1990); Alberto M. Banti, "Storie e microstorie: l'histoire sociale contemporaine en Italie [1972- 1989]," *Genèses* 3 [March 1991], pp. 134-147, esp. p. 145.

يلحّ هذا الأخير على وجود اتجاهين في التاريخ الجزئي الإيطالي، يتركزان على تحليل البنية الاجتماعية والمغازي الثقافية. وهو يعزو إلى مقالتي "Clues" بعض المسؤولية عمّا مُني به الإطار المفهومي للتاريخ الجزئي من فشل نهائي.

79 Grendi, "Micro-analisi e storia sociale," p. 512.

80 العنوانان الفرعيان لهذين الكتابين هما، على التوالي:
Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento; *Naissance d'un langage corporatif (Turin 17e-18e siècles)*.

ويمكن تبيان بعض المغازي والنتائج الفكرية والسياسية لهذا البحث بقراءة متوازية للحوار الذي نُشر أيضًا عام 1982 في سلسلة **التاريخ الجزئي**، بين فيتوريو فوا وبييترو مارشينارو بعنوان *Riprendere tempo*. وهذان ليسا مؤرّخين، بخلاف ما ذكره إدوارد موير في تقديمه كتاب:
Microhistory and the Lost Peoples of Europe (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991), p. xxii n. 7.

مع أنّ فوا، السياسي والنقابي، هو أيضًا مؤلّف كتاب في التاريخ، انظر:
La Gerusalemme rimandata: Domande di oggi agli inglesi del primo Novecento (Turin: Rosenberg & Sellier, 1985).

ومارشينارو، بعد أن كان عاملًا فترة من الزمن، عاد من جديد نقابيًا.

81 Cf. Revel, "L'histoire au ras du sol," p. xxxii; and "Micro-analyse et reconstitution du social," pp. 34-35.

82 يشدد مارتن جَي على هذه الصعوبة، مقتبسًا من:
Kracauer, "Of Plots, Witnesses and Judgments," in: S. Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), p. 103.

وكان غوين برينس قد دعا "النطاق الصغير" بـالفخّ"، إذ لاحظ أنه لا يوفّر "القوى الدافعة لنظريات المؤرّخين التفسيرية"، انظر:
Gwyn Prins, "Oral History," in: P. Burke (ed.), *New Perspectives in Historical Writing*, p. 134.



❁ خلص جيوفاني ليفي، في حديث له مؤخّرًا عن التاريخ الجزئي، إلى القول: "هذه صورة ذاتية، لا صورة جماعية"[83]. وكنت قد اقترحت فعل الشيء ذاته، لكني لم أنجح. ذلك أنّ حدود الجماعة التي أنتمي إليها وحدودي الذاتية الخاصة بدت متبدلة وبعيدة عن اليقين حين عاودت النظر إليها. وما أدهشني هو اكتشافي كم كانت مهمة بالنسبة إليّ، من دون أن أدري، كتبٌ لم أقرأها قطّ، وأحداث وشخوص لم أكن أعلم بوجودها. وإذا ما كانت هذه صورة ذاتية، فإنّ نموذجها هو لوحات أمبرتو بوتشوني التي يدخل فيها الشارعُ المنزل، والمنظرُ الطبيعيُ الوجه، ويغزو الخارجُ الداخلَ، وتكون الأنا نفوذةً ذات مسام.

تذيـيـل

لفت دومينيكو سكاربا انتباهي مشكورًا إلى أنّ التعبير Microhistory يظهر في كتابات أندريا زانزوتو التي يعود تاريخها إلى الستينيات من القرن العشرين، وذلك على وجه التحديد في:

❁ المقطع الرابع من قصيدته "بلاغةٌ في: الكعب ومبدأ 'المقاومة'" "Retorica su: lo sbandamento, il principio 'esistenza'" التي نُشرت في المجموعة الموسومة **الجمال** *La beltà* الصادرة في عام 1968 وتحتوي قصائد كُتبت بين عامي 1961 و1967، "أكثرها من السنوات الأربع الأخيرة"، انظر:

Le poesie e prose scelet, Stefano Dal Bianco & Gian Mario Villalta (eds.), (Millan: Mondadori, 1999), p. 309.

❁ يكتب زانزوتو في "ملاحظات المؤلِّف" (ص 352): "وهذه طريقة للدخول في **المعبد-الزمن** لتاريخ هو في النهاية "صحيح"، لكنه، من منظور معين، يمكن أن يظهر خارج الزمن الأقصى، في ظلّ الاندثار الممكن لفكرة التاريخ ذاتها، اليوم الراهن. في هذا المجال الظليل كلّ شيء يميل لأن يتسطح متحولًا إلى تاريخ جزئي (حكاية). مصطلح الزمن-المعبد هو مصطلح من هايدغر، ويُستخدم هنا بحرية".

❁ يظهر "التاريخ الجزئي" بمعنى مشابه في مقالة زانزوتو، "بعض وجهات النظر بصدد الشعر اليوم" "Alcune prospettive sulla poesia oggi"، المنشورة في: *L'approdo Letterario* 35 (1966): 1137 "خلق العلم والتكنولوجيا عقبةً، اكتظاظًا لـ "الوحي" (الاختراع والاكتشاف)، بما يكفي لتبرير جزء كبير من تسمية القياميّ التي تُطلَق على عصرنا. وفي النهاية يتحوّل الكشف الأخير، إزالة الغموض-نزع الأساطير، ضد ما فهم بالأمس فقط على أنّه "تاريخ كلّي" (يوجّهه التعالي أو الديالكتيك)، ويتغيّر صوب "التاريخ الجزئي" المتلاشي في اتجاه اللاتاريخية".

استخدم زانزوتو تعبير التاريخ الجزئي في هذه المقاطع، كما نرى، بمعنى مختلف تمامًا عن ذلك الذي سيعطيه له المؤرّخون الإيطاليون لاحقًا. لكنّ سكاربا يلاحظ أنّ زانزوتو منذ عام 1962، في مراجعته النقدية لمختارات سانغينيتي الموسومة *I novissimi* يعارض "التاريخ البدئي" Archhistory لدى هذا الأخير، ذلك التاريخ الذي "مال في الواقع إلى اتخاذ شكل الحكايات، الطرائف، وديناميات المناطق المنكوبة" (*Le poesie e prose scelte*, p. 1110). وأنا أتساءل إذا كان زانزوتو، بما قام به فترة طويلة من تأمّل واضح في فكرة تحويل التاريخ الكبير إلى حكايات خيالية، قد أخذ تعبير التاريخ الجزئي من كينو (**الزهور الزرقاء**، 1965)، وهي فرضية لا يمكن التحقق منها في هذه اللحظة، كما تلطّف جيان ماريو فيلّالتا وأخبرني.



---

83 Levi, "On Microhistory," p. 111.

سوف يكون من المفيد أن نلمّ بطبعة الباحثين الآخرين المعنيين بهذا المشروع، بدءًا بإدواردو غريندي، لكن انظر الآن:
"Ripensare la microstoria?" *Quaderni storici*, n.s., vol. 86 [1994], pp. 539-49.

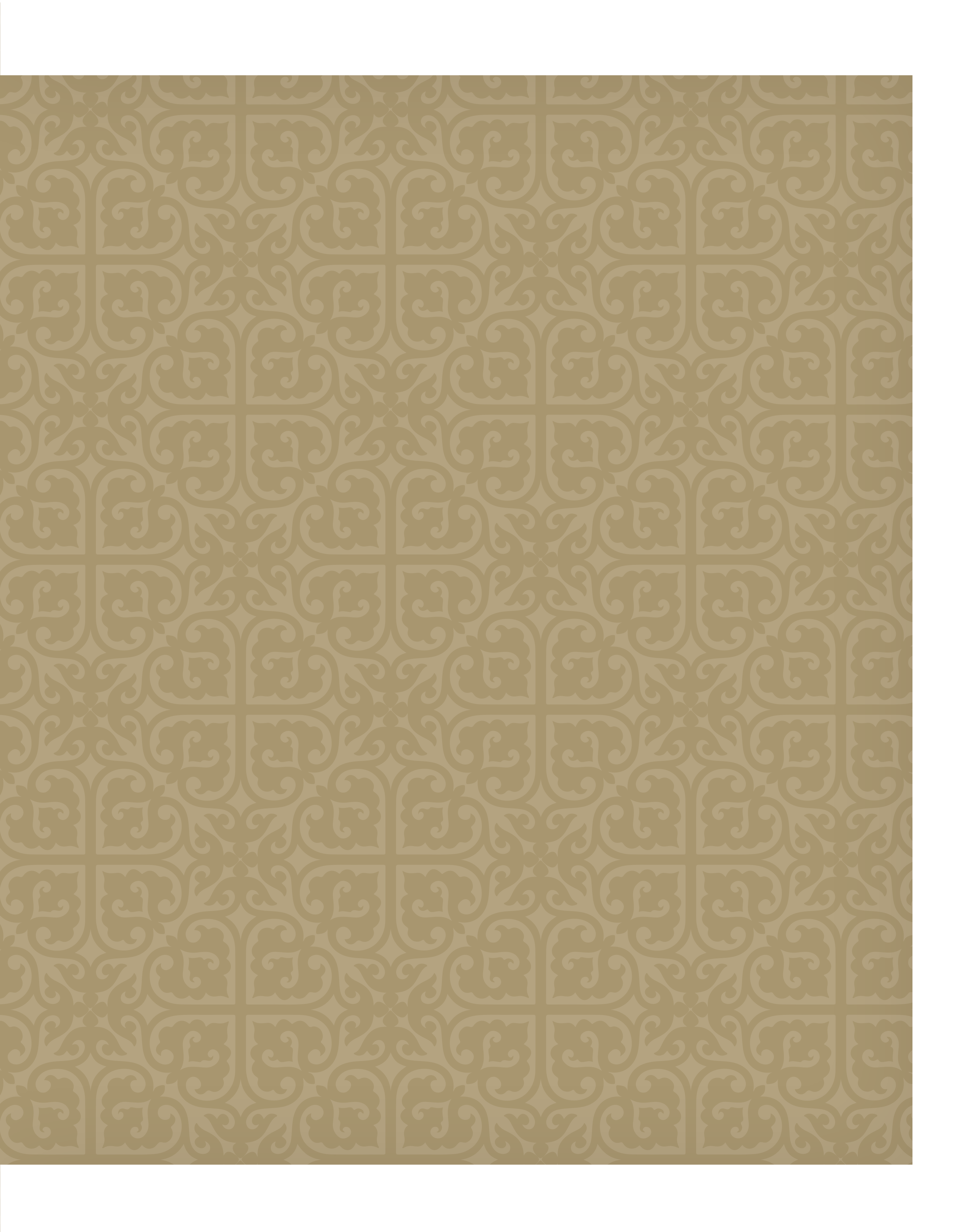
يوميات عدنان أبو عودة



صدر حديثًا عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب يوميات عدنان أبو عودة، ضمن سلسلة مذكرات وشهادات، وهو من إعداد معين الطاهر (1150 صفحة من الحجم المتوسط، موثقًا ومفهرسًا)، مشتملًا على مقدمة وستة عشر فصلًا ونص للحوار الذي أجراه معين الطاهر ومعن البياري مع صاحبها، وملحق للوثائق والصور. تتطرق اليوميات إلى العديد من المحطات المهمة، لعلّ من أبرزها حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973، والمداولات التي جرت في أثنائها وقبلها وبعدها، وما ترتب عليها من نتائج، والدور الذي أدّته كل واحدة من دول الطوق فيها. ومؤتمر الرباط عام 1974، والتوترات التي رافقت مقرراته، وعلى رأسها إعلان منظمة التحرير الفلسطينية ممثلًا شرعيًا ووحيدًا للشعب الفلسطيني، وإعفاء الأردن من مسؤولياته تجاه الضفة الغربية، وما استجد بعد ذلك من أوضاع كان من أهمها إجراء التعديلات الدستورية والداخلية اللازمة لتتوافق مع تلك المقررات. كما أنّها تنقل لنا صورة المشهد على الصعيد الإقليمي أيضًا، فهي تتناول الحرب العراقية - الإيرانية؛ أسبابها وتداعياتها، وتباين مواقف الدول العربية منها. وكذلك مفاوضات السلام الإسرائيلية - العربية، وجولات كيسنجر في المنطقة، وما أجراه خلالها من لقاءات، وما طرحه فيها من مقترحات، وأثر ذلك كله في القضية الفلسطينية.



مراجعات كتب
Book Reviews





محمد العمراني | Mohammed al-Amrani*

مراجعة كتاب الأقلية الإسلامية في صقلية بين الاندماج والصدام وصراع الهوية (484-591هـ/ 1091-1194م): مساهمة في دراسة تاريخ الأقليات

A review of *The Islamic Minority in Sicily between Integration, Confrontation and Identity Conflict (484-591AH / 1091-1194AD): Contribution to the Study of the History of Minorities.*

المؤلف: إبراهيم القادري بوتشيش.

عنوان الكتاب: الأقلية الإسلامية في صقلية بين الاندماج والصدام وصراع الهوية (484-591هـ/ 1091-1194م): مساهمة في دراسة تاريخ الأقليات.

الناشر: المجموعة المغاربية للدراسات التاريخية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، المغرب.

سنة النشر: 2016.

عدد الصفحات: 205 صفحات.

* أستاذ باحث في التاريخ الوسيط بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بمكناس، المغرب.
Professor of Medieval History, Regional Center of Education and Formation Meknes, Morocco.

مقدمة

إذا كانت الكتابة بصفة عامة تعتبر إبداعًا، فإن الشعور بقيمة هذا الإبداع لا يتمّ إلا بعد قراءته وتحليل مضامينه؛ وبعبارة أخرى، فإن الوصول إلى لذّة النص، بمفهوم رولان بارت Roland Barthes، لا يحصل إلا بعد أن يصبح ملكًا مشتركًا بين جميع القرّاء، ومن ثمّ يتفاعلون معه من خلال فتح نقاش علمي مع أفكاره، خاصّةً إذا كان هذا الصّنف من الكتابة يدخل ضمن حقل العلوم الإنسانية عامة، والتاريخ منه خاصة.

كما يمكن القول إن ظرفية القراءة ومنهجيّتها تمليهما شروط موضوعية مرتبطة أساسًا بنوعية الكتابة وسياقاتها؛ ما يضفي صفة الخصوصيّة على أي قراءةٍ انطلاقًا من أهمية المضامين والأفكار التي يأتي بها النص. وتلك هي حالة كتاب الأستاذ المؤرخ الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش، وقد اختار لكتابه ذلك العنوان[1]. فهذا الكتاب الذي يُعدّ تجربة رائدة في دراسة الأقليات الإسلامية بأوروبا خلال العصر الوسيط، ويطرح مسألة "الأنا" الخاضع لسلطة "الآخر" الغالب، يحتّم علينا بالضرورة القيام بعدّة قراءات وليس قراءةً واحدة نظرًا إلى قيمته العلمية، وقوّته التنظيرية، وبعده المنهجي؛ لذلك لا يمكن أن تكون هذه المراجعة في حقيقة الأمر سوى شذرات مما يمكن للقارئ أن يستنتجه من تحليل خطاب هذا الكتاب الذي يعتبر إضافةً نوعية جديدة إلى الحقل الأكاديمي في مجال الدراسات التاريخية عامة، وتاريخ الأقليات المهمّشة خاصة.

يتكوّن الكتاب من ستة مباحث تميزت بالتناسق في البناء، والتوازن في حجم المساحة، مع مدخل تمهيدي نظري خصصه المؤلف لتفكيك مفهوم الأقلية، واستعراض الدراسات السوسيوسياسية التي صيغت حوله، ليستنبط منها معيارًا دقيقًا لمفهوم الأقلية، بنى على أساسه فكرة مشروع بحثه.

على المستوى البيليوغرافي، وعلى الرغم من قلة النصوص التي تلقي الضوء على هذه الفئة الاجتماعية المهمّشة في التاريخ، فإن الباحث قام بالتقاطات ذكية من النصوص الجغرافية، وأدب الرحلات، والنوازل الفقهية. كما استند إلى الرصيد المتوافر في مكتبة ميشيل أماري، إضافة إلى الأرشيف الوثائقي الصقلي، وخاصة المكتبة المركزية لجهة صقلية التي حررت وثائقها باللغتين العربية واللاتينية. كما اعتمد على مجموعة من الدراسات الحديثة عربيةً وأجنبيةً. وبهذا الرصيد البيليوغرافي المهم الذي ناهز مئة مصدر ومرجع، تمكّن المؤلف من إلقاء أضواء كاشفة على أوضاع الأقلية الإسلامية في مدينة صقلية خلال الحقبة مدار الدراسة.

ماذا أضاف الكتاب إلى المعرفة التاريخية؟

يصعب حصر كل القضايا الجديدة التي أثارها الكتاب، وحفر فيها حفرًا عميقًا، لذلك سنقتصر على سرد بعض القضايا التي نعتبرها إسهامًا جديدًا في الدراسات التاريخية العربية:

الخريطة الإثنية والبشرية لصقلية

اعتمادًا على مادة مصدرية متنوعة شكلتها نصوص الجغرافيين والرحالة المسلمين الوسيطيين، كابن حوقل وابن جبير، وكذا نصوص الحوليات التاريخية الوسيطية المغربية منها والمشرقية على السّواء، إضافة إلى النوازل الفقهية، استطاع المؤلّف أن يتتبع تشكيل الخريطة الإثنية والبشرية لصقلية في سياقها التاريخي خلال الحقبة موضوع الدراسة.

---

1 إبراهيم القادري بوتشيش، **الأقلية الإسلامية في صقلية بين الاندماج والصدام وصراع الهوية (484-591هـ/ 1091-1194م): مساهمة في دراسة تاريخ الأقليات** (مكناس: المجموعة المغاربية للدراسات التاريخية، وكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل، 2016).



ولم يكن المتن المصدري المتنوع بمفرده كافيًا للقيام بتحليل قضايا مرتبطة بوضع تصوّر حول الخريطة الإثنية والبشرية لمدينة صقلية، بل إنّ المؤلف وظّف كذلك بعض أدوات المنهج الإحصائي، كما استطاع أن ينهل من معجم العلوم الإنسانية الأخرى، خاصة منها الجغرافيا البشرية والديموغرافية. وهذا ما ظهر على نحو واضح من خلال المصطلحات التي استعملها الباحث، سواء من أجل تكميم الظاهرة البشرية التي يعالجها، أو على مستوى تحليل المعطيات المرتبطة بظاهرة الهجرة، أو الكثافة السكانية، أو توزيع السكان المسلمين على المجال الجغرافي لصقلية عبر الفترات التاريخية، وهو ما جعل الدكتور بوتشيش يدخلنا لاكتشاف تاريخ التركيبة البشرية والإثنية لصقلية الوسيطية من خلال مدرسة التاريخ الجديد عبر مناقشته قضايا ترتبط بالديموغرافيا التاريخية، فضلًا عن توظيفه مصطلحات تنهل من الحقل الإبستيمولوجي الجغرافي والديموغرافي على السواء؛ ما يساعد القارئ للمبحث الثالث: "الوضعية الاجتماعية للأقلية الإسلامية بصقلية"، على أن يكون على دراية بالخريطة الإثنية والبشرية لهذه المدينة، ليس ابتداء من فترة الاحتلال النورماندي لهذه الجزيرة في أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي فحسب، ولكن كذلك انطلاقًا من فترة خضوعها للسيطرة الإسلامية عند مطلع القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

تشخيص دقيق للوضعية الاجتماعية للأقلية الإسلامية بصقلية

أوقفنا الباحث على البنية القبلية لمسلمي هذه الجزيرة، والمتمثلة في القبائل العربية والأمازيغية، مشيرًا في ظل سرد الأحداث التاريخية إلى تحرّكات هذه الجماعات البشرية في سياق موضوع الهجرة وتوزيع السكان على جغرافية صقلية، وكذا الفترات الزمنية لهذه الهجرة وأنواعها سواء كانت اختيارية، أو اضطرارية، أو قهرية؛ وذلك من الجزيرة وإليها في ارتباط بما تعرّضت له صقلية من اعتداءات، أو ما خاضه حكّامها الجدد من النورمان من معارك، خاصة في الضفة الجنوبية للبحر المتوسط. وقد ترتّب على ذلك خلخلة في البنية الإثنية لمسلمي صقلية على مستوى تزايد عدد ساكنتها أو تناقصه. وقد رصد الباحث نوعية المهاجرين من هذه الجزيرة وإليها، سواء على مستوى وضعهم الاجتماعي مثل النخبة العلمية من فقهاء وأدباء وشعراء، أو على مستوى مقاربة النوع من خلال تهجير نساء أسرى الحروب والمعارك من شمال المغرب الكبير، وخاصة من إفريقية في اتجاه صقلية.

ولم يقتصر المؤلف على رصد المحطات التاريخية المرتبطة بمسلمي صقلية، بل قام كذلك بتوسيع دائرة اهتمام تحليله لمعطيات تتعلق بباقي الإثنيات والاتجاهات الدينية التي كانت تتعايش في هذه الجزيرة من أهل الذمة كاليهود والنصارى، وكذا الإثنيات التي حلّت في الحقبة ما بعد السيطرة الإسلامية، وهي التي تمثّلت في المحتلين الجدد من النورمانديين، وكذا الوافدين من بعض مناطق إيطاليا كاللمبارديين من شمال فرنسا، إضافة إلى بعض ساكنة البحر المتوسط والبلقان مثل اليونانيين والبلغار فضلًا عن السلافيين.

ولم يكن الحديث عن هذه الإثنيات عرضًا ضمن هذا المبحث، ولكنه في سياق البحث عن العوامل التي أدّت إلى تحوّل المسلمين من قوّة عددية إلى أقلية في إطار إعادة تعمير الحكّام الجدد من النورمانيين لجزيرة صقلية من أجل السيطرة على مختلف مدنها وقراها؛ ما أدّى بمسلمي الجزيرة إلى التفكير في الهجرة ومغادرة البلاد، بحثًا عن أفق آمن وجدوه في بلدان الغرب الإسلامي، في الأندلس أو المغرب الأقصى وإفريقية، في حين وجد آخرون منهم ضالّتهم في بلاد المشرق مثل مصر.

وفي الجزء الثاني من المبحث الثالث، واعتمادًا على نصوص معظمها من مصادر الجغرافيا والرحلات، خاصة منها شهادات ابن جبير، وبأدوات منهجية نهلت كثيرًا من القاموس السوسيولوجي، استطاع المؤلّف أن يعيد بناء التشكيلة الاجتماعية للأقلية الإسلامية في صقلية في ظل الحكم النورماندي. فقد أشار إلى مكانتهم في هرم السلطة المركزية، وأهميتهم في البلاط النورماندي، وكذا دورهم في بعض المهمات الاستشارية؛ إذ كانوا بمنزلة وزراء، وقد تمّت الإشارة إلى بعض النخب العلمية مثل الشريف الإدريسي، وكذا أهمية فئات

من العبيد الذين على الرغم من دورهم الأساسي في تدبير المهمات الصعبة بالبلاط، لم يحظوا باعتراف السلطة النورماندية بخدماتهم؛ فقد كانوا محرومين من أبسط حقوقهم في ممارسة شعائرهم الدينية، بل لم يُسمح لهم حتى بالاحتفاظ بأسمائهم الإسلامية.

واكتسى العنصر الثالث والأخير من المبحث الثالث أهمية كبيرة على مستوى ما جاء به المؤلّف من معلومات مستقاة في معظمها من شهادة ابن جبير؛ إذ وقف على بعض العادات والتقاليد التي حافظت عليها الأقلية الإسلامية في ظل سلطة النورمان، وكذا القيم التي تعرّضت للطمس لتحلّ محلّها قيم أخرى تحت تأثير التحولات الاجتماعية الجديدة في ظل المشهد الديني والإثني الذي عرفته صقلية إثر إعادة تعميرها في ظل الحكم النورماندي منذ نهاية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي.

ولعلّ ما يلاحظ في هذا الصدد هو استمرار الطقوس الدينية الإسلامية من خلال المحافظة على أداء الصلوات الخمس، وصيام رمضان، هذا إلى جانب ممارسة الطقوس الاحتفالية التي ترتبط بالموروث الثقافي الإسلامي لعهود سابقة، مع احتفاظ سلوك الناس بقيم الكرم والسخاء.

ويوضح المؤلف أن هذه الطقوس الاحتفالية - الدينية منها على الخصوص - لم تبقَ حبيسة الأقلية الإسلامية، بل امتدّ تأثيرها ليعمّ باقي فئات المجتمع غير المسلم، إلى درجة أنّها شملت عادات الأكل وطريقة اللباس والزينة عند النساء، بل وصل هذا التأثير إلى أقصى مداه عندما لجأت بعض جواري القصر من المسيحيات إلى اعتناق الديانة الإسلامية (ص 99).

غير أن المؤلّف، وهو يتحدّث عن استمرارية عادات المسلمين وقيمهم بصقلية، لم يفته أن يقدّم لنا اعتمادًا على شهادات عاصرت المرحلة، صورة أخرى كشف من خلالها عن وجود هزّةٍ خلخلت بنية الأسرة المسلمة وهدّدت بتفكيك عناصرها من خلال تراجع السلطة الأبوية، وفقدان الاحترام الذي كانت تنعم به الأسرة في ظل الحكم الإسلامي، إلى درجة بدأ فيها الأبناء يهدّدون الأب بالتنصر والذهاب إلى الكنيسة في حالة رفضه تلبيةَ طلباتهم (ص 99).

لا يفوتني وأنا أختم قراءتي لهذا المبحث أن أنوّه بأن هذا التحليل الذي أمدنا به الدكتور القادري بوتشيش، من خلال تبنيه آلية تحليل الخطاب اعتمادًا على مناهج العلوم الإنسانية الأخرى، قد أحيا بذلك نصوصًا وسيطية، وقدّمها بلغةٍ جديدة ومعاصرة أزاحت الغموض عن الوضع الاجتماعي للأقلية الإسلامية. فكان تحليله يجمع بين متعة القراءة والكشف عن الحقيقة التي كان يستخرجها من نصوص وسيطية ووثائق عربية وأخرى لاتينية.

الأقلية الإسلامية في ظل بنية اقتصادية فيودالية: صعوبات الاندماج

لقد أتاح المؤلف، من خلال تحليله ومناقشته مجموعة من الوثائق في المبحث الرابع من الكتاب، فهم تطور النظام الإقطاعي بجزيرة صقلية في ظل السلطة النورماندية؛ فمن خلال معطيات تضمنتها وثائق لاتينية وأخرى إسلامية، حاول المؤلّف رصد انعكاسات النظام الفيودالي بهذا الجزء من العالم الأوروبي المتوسطي خلال العصر الوسيط على الأقلية الإسلامية بصقلية.

فاعتمادًا على عقود البيع والشراء للأراضي، أو قضية المصادرات التي تعرّضت لها الأقلية الإسلامية ببادية صقلية وأريافها، تحوّل المسلمون إلى أقنان في ظل سيطرة الأسياد الإقطاعيين؛ إذ أصبحوا مطالبين بأداء ضرائب سنوية عينيّة من مداخيل الأرض الزراعية، كما تمّ إجبارهم على الخدمة العسكرية، في حين تعرّض بعض المسلمين الآخرين، خاصة منهم من وقع تحت الأسر، إلى الاسترقاق عند ملّاك الأراضي أو في خدمة الكنائس.



وقد حاول الباحث أن يبرز الدور الذي قامت به الملكيّة النورماندية في صقلية على مستوى تقوية النظام الفيودالي، من خلال إضفاء الشرعية على تفويت أراضي الأقلية الإسلامية للملاك الجدد من النورمانديين أو الكنيسة؛ ما ساهم في ظهور فئات جديدة في المجتمع الصقلي، كالعبيد، والأقنان، والأسياد، والمؤسسة الكنسية. وبعبارة أخرى، فإن الأستاذ القادري بوتشيش قدّم لنا مؤشرات دالة على كيفية بناء اقتصاد فيودالي، في جزء من الفضاء الأورومتوسطي، تجاذبته قوى إسلامية وأخرى مسيحية خلال العصر الوسيط.

وجدير بالذكر أن المؤلف حاول في هذا المبحث أن يساهم في تطوير معجم الدراسات التاريخية بالغرب الإسلامي، من خلال توظيفه بعض المصطلحات والمفاهيم التي أضفت جمالية على اللغة التاريخية، نذكر من بينها ما ورد في الصفحات 112، و120، و125.

تحليل متوازن للسياسة الدينية بصقلية تجاه الأقلية الإسلامية

مثّل المبحث الخامس من الكتاب، "المسألة الدينية بين مسار التسامح ومشاهد الاضطهاد"، محطّة مهمة ليس من زاوية المعطيات التاريخية التي قام المؤلف بمناقشتها وتحليلها فحسب، وإنما من زاوية الطرح المنهجي الذي تناول به محاور هذا المبحث وعناصره. ذلك أن الباحث الدكتور بوتشيش تناول بالدراسة والتحليل المسألة الدينية عند الأقليات الإسلامية بصقلية تحت السيطرة النورماندية من منظور المؤرخ المحقّق، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى؛ وذلك بهدف الكشف عن حقيقة السياسة الدينية للملوك النورمان تجاه الأقليات الإسلامية بجزيرة صقلية على مدار قرن من الزمن. ويبدو في اعتقادنا أن حساسية الموضوع من جهة، لارتباطه بقضايا الآخر المخالف لنا في الاعتقاد والدّين، ثم وعي المؤلّف بضرورة التزام الموضوعية العلمية التي يتطلبها البحث التاريخي، قد دفعاه إلى هذا الاختيار المنهجي. وقد تجلّى ذلك في اعتماده أسلوب التحقيق في المعطيات التاريخية من خلال سرد نماذج متعددة، وكذا عرض شهادات دالّة تعبّر عن تجلّيات السياسة الدينية الرسمية التي ينتهجها النورمان تجاه الأقلية الإسلامية بصقلية، سواء تعلق الأمر بالجوانب التي تعكس ظاهرة التسامح الديني، أو بالقضايا التي تعبّر عن وجود اضطهاد بشتى أنواعه ومختلف مستوياته.

لم يكن المؤلف ليسلّم بسهولة بما تجود به النصوص المصدرية الوسيطية - الإسلامية منها أو المسيحية - في موضوع يكتسي حساسية دينية. فالكتابات التاريخية لم تقدم لنا بشأن هذا الموضوع رأيًا موحّدًا، بل إن المصدر الواحد يتضمّن في الوقت نفسه الرأي المؤيد والرأي المضاد له. ولعل ذلك ما جعل المؤلّف يقف على تناقضات أصحاب هذه النصوص حول تقييمهم للسياسة الدينية التي يعتمدها ملوك صقلية تجاه الأقلية الإسلامية بهذه الجزيرة، وكانت "رحلة ابن جبير" نموذجًا لهذا النوع من المتون المصدرية.

إن المؤلّف، وهو يعرض هذه اللوحات المتباينة، كان يقدّمها في سياق تحليلي محايد، معتمدًا في الآن نفسه المنهج المقارن. وقد مكّنه هذا المنهج، من استحضار مواقف الحكام النورمانديين المتناقضة أحيانًا في تعاملهم مع الشأن الديني المرتبط بالأقلية الإسلامية. وفي هذا السياق تمكّن من الكشف عن الإكراهات التي كانت تؤطّر هذه السياسة الدينية لصقلية النورماندية، سواء منها ما كان يرتبط بضغط المؤسسة الكنسية (البابوية) ومحاولة عدم الرضوخ لتعليماتها، أو ما تعلّق منها بمحاولة تجنّب التهديدات المسيحية المرتبطة بالدولة البيزنطية. هذا إضافة إلى تلك الرغبة في الاستفادة من تجارة البحر الأبيض المتوسط، والتي كانت تفرض على الدولة النورماندية بالضرورة ربط علاقات ودية بالدول الإسلامية في الضفة الجنوبية من هذا البحر، ممثلة في بلدان المغرب الكبير.

كان هذا المبحث فرصة للمؤلف كذلك ليقدّم لنا نموذجًا لبناء دولة وسيطية في الضفة الشمالية للبحر المتوسط، حاولت ما أمكن تدبير الاختلاف الديني والإثني واللغوي في فترة زمنية تميّزت بالصراع الأيديولوجي وانتشار الحروب الصليبية، وبظهور سياسة خارجية يطبعها الترقب والحذر، سواء بين القوى الإسلامية والدول المسيحية، أو بين الدول المسيحية (البيزنطيون والنورمان نموذجًا).

وظّف المؤلف أيضًا أدوات منهجية معاصرة، تساعدنا على كشف حقائق المتون المصدرية من خلال تلك التأويلات التي تفرضها بياضات النص من ناحية، وشحّ أخباره من ناحية أخرى. وهذا ما جعله يمدّنا أحيانًا بمعطيات تنقلنا بالمنظور الفقهي إلى قياس الغائب على الشاهد، كما هو الشأن مثلًا في مناقشته وتحليله لقضية منع خطبة الجمعة (ص 142)، وكذا تحليله قضية تنصير الأسر المسلمة بصقلية (ص 148). كما أنّ المسألة تتكرر عند الكاتب في مناقشته مسألة الإبادة الجماعية لمسلمي مدينة باليرمو Palermo، سنة 585هـ/ 1189م (ص 149-150).

إنّ ذلك يقودنا في الأخير إلى القول إنّنا فعلًا أمام اختيار آخر على مستوى الكتابة التاريخية، يكون فيها المؤرخ متفاعلًا من خلال أدواته المنهجية مع الأحداث الراهنة بالقدر نفسه الذي يكون فيه مخلصًا وملتزمًا المادةَ المصدرية، من دون أن يجعل من اللغة المتداولة حاليًا أو في اختياره القضايا الراهنة حاجزًا لفهم وقائع العصر الوسيط وأحداثه، خاصة منها ما لا تمدّنا بشأنه المصادر التاريخية بمعلومات دقيقة، أو ترد بخصوصها مواقف متناقضة، كما هي حال موضوع المسألة الدينية في صقلية النورماندية.

رصد شامل لمشاهد الاندماج الحضاري للأقلية الإسلامية بصقلية

كان المبحث السادس، وهو المبحث الأخير من هذا الكتاب، فرصة للكاتب لإبراز تجليات اندماج الأقلية الإسلامية في نسيج المجتمع الصقلي، من خلال رصد حضورها في عدّة محطات، تتجلّى من خلالها إسهاماتها الوازنة في تنميته. وقبل أن يطلعنا المؤلف على ذلك، أوقفنا على السياق التاريخي وظرفية الإبداع الإسلامي في صقلية، من خلال الدور الذي اضطلع به الملوك النورمان الذين تميّزوا بثقافتهم وحبّهم للعلم والمعرفة، خاصة روجر الثاني Ruggero II الذي جمع في اهتماماته بين الرياضيات والجغرافيا، هذا إلى جانب مناخ الحرية والتعدّدية اللغوية التي ميّزت صقلية في ظل الحكم النورماندي (ص 153-154). ذلك هو ما يفسّر، بحسب الدكتور بوتشيش، المشاركة المتميزة لمسلمي صقلية في النهضة الثقافية بهذه الجزيرة، والتي هيمن على مشهدها غلبة العلوم الطبيعية (ص 154). وقد مثّل الإنتاج الجغرافي، والنباتي، والكارتوغرافي للشريف الإدريسي محطة مهمة في هذا التراكم المعرفي للأقلية الإسلامية في صقلية في ظل السلطة النورماندية.

ولم يتوقف الباحث عند إبراز هذا النموذج، بل حاول تقديم معلومات أخرى بشأن الدور الذي أدّته هذه الأقلية في مجال الصناعات التقنية والهندسية، وذلك على الرغم من قلة الإشارات المصدرية الدالة على ذلك.

ولم يقتصر دور الأقلية الإسلامية في هذه الجزيرة على مجال العلوم والهندسة، بل تعدّى هذا التأثير ليصل إلى المساهمة في المؤسسات الإدارية والعسكرية، سواء على المستوى المركزي أو المحلي؛ إذ احتلت هذه الأقلية مكانة مهمة في الدولة، وهذا ما يعكس في نظر الكاتب مدى انخراط الأقلية الإسلامية واندماجها في المجتمع الصقلي النورماندي (ص 164).

ويفرض علينا الموقف كذلك أن نتساءل مع المؤلّف بخصوص بعض القضايا، وكذا بعض الأحكام والتأويلات. ونشير في هذا السياق إلى قوله: "بيد أن هذه الثقافة تميّزت بغلبة العلوم الطبيعية مع تراجع كبير للمعارف الدينية الإسلامية وبروز شعر مدح الملوك النورمان، مقابل اختفاء شعر الجهاد" (ص 154).

فمن الطبيعي في نظرنا أن يتم التوقف عن نظم شعر الجهاد، والذي يبقى ارتباطه رهين وجود سلطة سياسية إسلامية حاكمة تقرّر في شأنه. وما دامت هذه السلطة قد اختفت عن مسرح الأحداث السياسية بصقلية أمام صعود قوّة جديدة تبنّت الديانة المسيحية، فمن المنطقي أن يختفي هذا الغرض الشعري، كما أن العلوم الدينية بدورها ستتراجع إن لم تنقرض تمامًا ما دام المسلمون سينتقلون من قوّة عددية ورمزية حاكمة إلى أقلية محكومة.



وهناك إشارة أخرى عند الكاتب يتحدث من خلالها عن الشعر الذي كان سائدًا في صقلية وفي بلاط ملكها، خاصة أنه "في مجمله شعرٌ بعيدٌ عن هموم ومشاكل المسلمين آنذاك، ويقتصر على وصف مباني ومنتزهات الملوك، كما خصّص أحيانًا لرثاء أبنائهم وأقربائهم" (ص 155).

ألا يمكن أن نعتبر الأمر طبيعيًا، ما دام الشعراء كانوا يعيشون في كنف ملوك هذه الجزيرة فشاركوهم بالضرورة أفراحهم كما شاطروهم أحزانهم.

مظاهر الاضطهاد السياسي وانعكاساته على الأقلية الإسلامية بصقلية

ناقش المؤلف في المحور الثاني من المبحث السادس تجلّيات الاضطهاد على المستوى السياسي وأثره النفسي في الأقلية الإسلامية بجزيرة صقلية. وتميّز بجرأة علمية قوية عندما اعترف بأنه سيلجأ إلى بناء فرضيات وتأويلات، وذلك أمام سيادة نصوص تتميز بقلة ضبط معلوماتها؛ ما دفعه إلى تقديم مشاهد دالّة على الاضطهاد الذي عانته الأقلية الإسلامية بصقلية، انطلاقًا من مؤشرات محدودة على مستوى التوثيق المصدري، لكنها في المقابل غنيّة من حيث استنتاجاتها؛ ما أضفى على هذا المحور الثاني بعدًا تنظيريًا، وهو ما جعل الباحث يتحرّر من سلطة النص وقداسته وفق ما سطّره في مدخله النظري.

وبناء على ذلك، فقد جاء المحور الأخير من المبحث السادس، والذي أنهى به الباحث دراسته، خلاصة لأفكاره، وفي الوقت نفسه كان إجابة عن الإشكاليات الرئيسة التي طرحها في المقدمة (ص 8).

لا يفوتنا، ونحن نحاول رصد ما جاء به هذا المبحث السادس، أن نشير إلى أن المؤلّف على عادته في كل مباحث هذا الكتاب قد وظّف كذلك مصطلحات ومفاهيم حداثية، حاول من خلالها إغناء لغة البحث التاريخي بدلالات ترقى به إلى مستويات من التنظير، في سياق توظيف لغوي يجعل قارئ الكتاب يتفاعل مع الوقائع التاريخية ليصل بها إلى حدود تكوين متخيّل عن الأقلية الإسلامية في صقلية النورماندية، تمكّنه من استحضار هذه اللحظة التاريخية عبر أزمنة متباينة من موروثنا الثقافي، خاصة من خلال مقارنة أوضاع صقلية بمثيلتها الأندلسية في مراحل متأخرة من العصر الوسيط.

إن قراءة في كتاب "تاريخ الأقلية الإسلامية بصقلية" للدكتور بوتشيش تكشف أنه لم يقدم لنا تاريخًا سرديًا وسياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا فحسب، بل إبداعًا تاريخيًا تجلّى في نبشه في تاريخ المشاعر (الخوف - الاضطراب النفسي، وازدواجية الشخصية المتناقضة)، ومحاولة ترميم الهوية المكسورة في فضاء الغربة. انبثق كل ذلك عبر سياق منهجي مكّن القارئ من اكتساب أدوات بيداغوجية للتعامل مع المعطيات التاريخية، فضلًا عن أدوات تحليلية نجح الباحث في توظيفها لفهم ظاهرة مماثلة في تاريخ منطقة أخرى، وهو ما يمكن أن نعبّر عنه بالمنهج المقارن؛ ذلك أن هذا الكتاب يرسم خريطة طريق منهجية لتحليل موضوع الأقليات عبر الزمن والمجال. وبذلك يعتبر إضافة نوعية إلى المكتبة التاريخية العربية، كما يعتبر في الوقت نفسه عملًا علميًا رائدًا، لما تضمّنه من أدوات منهجية ومعطيات تنظيرية ساهمت في تحليل بعض قضايا تاريخ ضفتَي البحر المتوسط خلال العصر الوسيط وفهمها، وخاصة تاريخ الأقليات الذي وضعته هذه الدراسة تحت مجهر البحث والتنقيب.





مصطفى الغاشي | Mustapha El Ghachi*

مراجعة كتاب جنة الكفار

سفارتنامه محمد أفندي إلى باريس سنة 1721

A review of *The Paradise of the Infidels*

the Travel Account of Mohammed Effendi to Paris in 1721

المؤلف: عبد الرحيم بنحادة.

تقديم: خالد زيادة.

عنوان الكتاب: جنة الكفار، سفير عثماني في باريس سنة 1721.

الناشر: دار أبي رقراق بالرباط، المغرب.

سنة النشر: 2017.

عدد الصفحات: 174 صفحات.

* أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان/ مارتيل، جامعة عبد المالك السعدي، مدير مركز الدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية والترجمة، المغرب.

Professor of Modern and Contemporary History at the Faculty of Arts and Humanities, Abdelmalek Essaadi University in Martil, Tetouan and Director of the Doctoral Center of Arts, Humanities and Translation, Morocco.



مقدمة

صدر مطلع عام 2017 كتاب جديد لعبد الرحيم بنحادة، عنوانه مثير للجدل؛ **جنة الكفار، سفير عثماني في باريس سنة 1721**. وتزين واجهة الكتاب صورة من صميم موضوع الكتاب، تمثل خروج السفير العثماني محمد أفندي من حدائق Tuileries Gobelins بباريس. وقدّم الكتاب الباحث اللبناني خالد زيادة الذي عدَّ نشر عبد الرحيم بنحادة للصيغة العربية لسفارة محمد أفندي إضافة جديدة إلى فهم نص الرحلة، من حيث كونها تعكس "اهتمامًا عربيًا مبكرًا بالمعطيات التي انطوى عليها التقرير لجهة تعريفه بالحياة الفرنسية وجوانب التقدم الذي أحرزه الفرنسيون في المجالات العسكرية والصناعات والفنون والعمران، فضلًا عن وصف العادات الفرنسية وحضور المرأة في المجال العام" (ص 12).

إن موضوع الكتاب تحقيق لنص رحلي لسفارة العثماني محمد أفندي إلى باريس، في سياق التطور التدريجي الذي عرفته الدبلوماسية العثمانية خلال القرن الثامن عشر، باعتماد "سفراء من النخبة، لهم من التكوين ما يساعدهم على التوجه بوصف ما يرونه سببًا في تقدم الغرب، وإطلاع ذوي القرار من بيروقراطيي الدولة عليه من خلال كتابة ما عرف منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر بالسفارتنامه".

فالسفارتنامه، من حيث التعريف، "نوع من الكتابات يجمع بين الوصف الجغرافي والإثنوغرافي والتقرير الدبلوماسي السري، وتتجلى وظيفتها أساسًا، في تزويد دائرة ضيقة من العاملين في حقل السلطة والنخبة السياسية بمعلومات حول المجالات الموصوفة"(ص 25). فهي، إذًا، "مفيدة للغاية في رسم معالم الاختلاف الثقافي بين الشرق والغرب، بين أوروبا والعالم الإسلامي"، كما أنها "تسجل وفق منهجية محكمة وبإعجاب كبير التحديث الإداري والتكنولوجي في أوروبا" (ص 26). وهو ما يعني أنها تُعنى بالجوانب المادية والبنيات التحتية في أوروبا أكثر من أي شيء آخر، فهي وسيلة مهمة سخرتها الدولة العثمانية لمعرفة التحولات والتطورات التحديثية التي عرفتها الدول الأوربية.

وتعدّ سفارتنامه محمد أفندي إلى باريس، أهم هذه النصوص، وعملًا تأسيسيًا، بحسب بنحادة، يتفوّق على السابق من تلك النصوص واللاحق، في الشكل والمضمون. فقد دشن سلوكًا دبلوماسيًا جديدًا للدولة العثمانية، بوصفه سفيرًا، وليس، فقط، مبعوثًا، كما جرت العادة في السابق.

فالسفارتنامه "لعبت بعد تداولها على مستوى النخب دورًا كبيرًا في تأجيج الرغبة لدى [...] النخب للتعرف على الغرب وفهم سر التقدم الأوروبي، وتحول بعض هذه السفارتنامه إلى خارطة طريق بالنسبة للسلطنة العثمانية في اتجاه تحديث مؤسساتها، خاصة مؤسسة الجيش والمؤسسة المالية" (ص 27).

لقد جاءت سفارة محمد أفندي إلى فرنسا في سياق توثيق العلاقات بين السلطنة وفرنسا، خصوصًا أن الباب العالي كان تحت تأثير انهزاماته المتتالية أمام النمسا وروسيا، وفشله في محاصرة فيينا، وتوقيعه معاهدة كارلوفيتس (1699) التي أبانت، على نحو ملموس، مدى الضعف الذي أضحت عليه الدولة العثمانية.

سعى الباب العالي، من خلال تداعيات هذه الهزائم العسكرية والدبلوماسية، للبحث عن تحالفات من داخل أوروبا؛ فكانت فرنسا الوجهة المفضلة بالنظر إلى العلاقات التاريخية التي جمعت بينهما منذ النصف الأول من القرن السادس عشر (1536)، والامتيازات التي كانت قد حصلت عليها فرنسا داخل الأراضي العثمانية التجارية والبحرية.

وإذا كان ما يمكن تحقيقه في السلم أكثر مما يمكن تحقيقه في الحرب، فإن الدولة العثمانية مع مطلع القرن الثامن عشر ستسعى للدخول في لعبة التحالفات الأوروبيّة، بغرض تطويق هزائمها المتكررة مع النمسا وروسيا من جهة، والحفاظ على السلام للاستفادة من التجارب الغربية في بناء جيش حديث من جهة أخرى. لذلك سعى العثمانيون (الصدر الأعظم إبراهيم باشا) لإعادة ربط العلاقات بفرنسا الحليفة؛ "لأنه كان شديد الاهتمام بما يجري في العديد من البلدان الأوروبيّة" (ص 19)، فبعث بسفارات إلى إيطاليا وهولندا وفرنسا (1720-1721). فشهدت الدبلوماسية العثمانية في عهده تطورًا كبيرًا، فقد صارت "مهام السفير تتجاوز الشكليات وأصبح له دور في التفاوض، وأضحى من واجبه تقديم تقرير مكتوب عقب عودته، يصف فيه البلد الذي توجّه إليه" (ص 23-24).

لا غرو أن سفارة محمد أفندي مثّلت تحولًا كبيرًا في مفهوم السفارة والدبلوماسية العثمانية خلال القرن الثامن عشر؛ فقد فرضت الظروف السياسية السيئة للسلطنة الاهتمام بما يجري في أوروبا، فأصبحت مسألة تعيين السفراء المقيمين في أوروبا من الأولويات "وغدت السفارة لا تقتصر على العدد المحدود بل أصبحت تضم موظفين كبارًا عهدت إليهم بمهام محددة سلفًا" (ص 23-24). كما أنهم مطالبون بتقديم تقارير عن مشاهداتهم أماكن زيارتهم في أوروبا.

لقد اقتنعت الدولة العثمانية أن أوروبا (دار الكفر) أصبحت قوة كبرى تتجاوز السلطنة في مجالات عدة: سياسية وعسكرية واقتصادية. ولذلك، سعت للاستفادة مما يجري في أوروبا؛ بحيث اجتهدت النخبة العثمانية المثقفة في كتابة تقارير تتضمن انطباعاتها حول أوروبا، أمثال قوجي بك، وحاجي خليفة، ومحمد أفندي وآخرين. واستطاع هؤلاء أن يلامسوا، إلى حد ما، أسباب تقدم أوروبا، ومن ثم إطلاع الحكام العثمانيين على ذلك.

إن محمد أفندي صاحب السفارتنامه رجل دولة بامتياز؛ فوالده من صفوة السلطة العثمانية، وكان يتميز بوضع اجتماعي خاص، فهيأ لولده الظروف الملائمة للتكوين والعمل في المناصب العليا، "والتحق بمدارس البلاط حيث يذكر السلطان في رسالة اعتماده أنه" ربي في بيتنا العامر "ثم التحق بصفوف الانكشارية، وتسلق المناصب العسكرية حتى بلغ رتبة بيك باشي (قائد الألف)، وتقلد وظائف سامية مثل وظيفة ناظر الطوبخانه" (28-29).

إن هذه الشخصية المولودة في أدرنة التركية عام 1670، بحسب تقدير بنحادة، اكتسبت هذه المكانة بفضل التكوين الرفيع في العلوم الشرعية والمالية، "وفضلًا عن كونه موظفًا عسكريًا كانت له خبرة دبلوماسية عندما عين وزيرًا مفوضًا ثانيًا في البعثة التي قادت مفاوضات باساروفيتس" (ص 28-29)، وهي المناسبة التي مكنته من نسج علاقات مع بعض الشخصيات السياسية الأوروبيّة؛ يشهد له بذلك انسجامه الكبير مع البروتوكول الفرنسي على أثر تعيينه سفيرًا في فرنسا، وتمكنه، وبطريقة سلسلة، من تجاوز كل المشكلات الدبلوماسية السابقة بين فرنسا والدولة العثمانية؛ فعُدّ، بحق، دبلوماسيًا محنكًا راكم تجربة وخبرة كبيرتين. كما تمكن من نيل تقدير رجال الدولة العثمانية واحترامهم، كالصدر الأعظم إبراهيم باشا وأمير البحر وأمراء بعض الولايات العثمانية حول البحر المتوسط. وكان، كما يقول بنحادة، "متمكنًا من خبايا السياسة الأوروبيّة للدولة العثمانية [...] وملمًا بجزئيات العمل البيروقراطي العثماني" (ص 28-29).

وعلى الرغم من غياب ظروف سفارة محمد أفندي إلى فرنسا في السفارتنامه أو غيرها من المصادر العثمانية، وملابساتها، فإن الملاحظ أن الترتيب للسفارة خضع لترتيبات سرية دقيقة "بسبب حساسية توجيه سفير مسلم إلى بلاد الكفر" (ص 30). لكن قناعة محمد أفندي بالسفارة كانت كبيرة، فاختار لرفقته ابنه محمد سعيد الذي كان يتميّز باطلاع واسع وانفتاح كبير على الثقافة والحضارة الأوروبيتين.

تكونت السفارة من خمسين فردًا، كان منهم ابن السفير "موظفًا في السفارة برتبة ديوان أفندي".

وعلى الرغم من الظروف الصعبة التي كانت تجتازها فرنسا، والمتمثلة في مشكل الوصاية على وارث حكم لويس الرابع عشر، والأزمة المالية الصعبة، ومعارضة بعض المسؤولين الفرنسيين استقبال السفارة العثمانية؛ فقد وصل السفير العثماني أحمد أفندي إلى فرنسا في 22 تشرين الثاني/ نوفمبر 1720، بحيث سارعت الدولة الفرنسية إلى استقبال سفارته وتوفير ظروف إنجاحها، حفاظًا على مصالحها التجارية والدينية في الشرق العثماني.

استغرقت الرحلة سنة كاملة (1720-1721)، ومكث السفير في باريس نحو ستة أشهر (148 يومًا)، استغرقها في المشاهدة والزيارات وحضور المناسبات الرسمية. وعند انتهاء المهمة، والعودة إلى إسطنبول، دوَّن رحلته السفارية غير المعتادة، فـ "كان لها تأثير على الفاعلين السياسيين، بل [...] إن التقرير السفاري فتح الباب أمام المدنية الأوروبيّة. غير أن التيار التغريبي الذي فتحته الرحلة، وكان محمد أفندي أحد رموزه لقي مقاومة عنيفة في الأوساط العثمانية" (ص 33)؛ مقاومة سعت بكل ما أوتيت من قوة للتخلص من الصدر الأعظم إبراهيم باشا ونفي السفير محمد أفندي إلى قبرص، حيث مات عام 1732.

تتوزع رحلة السفير محمد أفندي على ثلاث مراحل:

- المرحلة الأولى، السفر من إسطنبول إلى باريس: وتتضمن ظروف السفر في البحر الأبيض المتوسط والأحوال الجوية المضطربة به، ومشكل الوباء الذي صادفه في جنوب فرنسا، وإجبارية الحجر الصحي. واضطراره إلى استعمال قناة لانغدوك التي عدّها إنجازًا كبيرًا لتسهيل التنقل والحركة التجارية في البلاد.
- المرحلة الثانية، الإقامة في باريس (النسخة العربية لا تتضمن إلا الجزء الثاني المخصص لوصف باريس)، فقد ركز خلالها في وصف المدينة ومعالمها ووسائل التنقل فيها.
- المرحلة الثالثة، العودة من باريس إلى إسطنبول، وتناول فيها السفير ظروف العودة في خمسة وخمسين يومًا، زار خلالها مدينتَي ليون وسيت، ومنهما إلى تونس ومالطة.

أما مضامين الرحلة فتقوم على ثلاثة عناصر أساسية، يلخصها الكاتب في الانبهار والافتتان بالمنجزات العصرية بفرنسا، والتحسر على الأوضاع التي آلت إليها الدولة العثمانية، والدعوة غير المباشرة إلى اعتماد النموذج الفرنسي.

أولًا: في السياسة والنظام السياسي

صادفت رحلة السفير محمد أفندي إلى باريس وضعية سياسية استثنائية، تتلخص في انتقال الملك من المتوفى لويس الرابع عشر إلى لويس الخامس عشر الذي لم تكن سنه تتجاوز أحد عشر عامًا. وبحسب نظام الحكم الفرنسي، فإن الوضعية تفرض تسليم الحكم للوصي؛ ما أثار انتباه السفير لكون الموضوع موضوعًا جديدًا وليس له مثيل في الدولة العثمانية. وهي المقارنة التي تنتقد ضمنيًا عسر انتقال الحكم الذي تصاحبه الاضطرابات والأزمات في الدولة العثمانية.

كما أولى السفير الملك اهتمامًا خاصًا، فقدم إليه وصفًا دقيقًا؛ "لقد كان عمره أحد عشر عامًا [...] ولكنْ قدره مناسب وأعضاؤه متساوية وخصوصًا شعر رأسه كان في الغاية والنهاية" (ص 35-36). وقد جاء هذا الوصف بعد سلسلة من اللقاءات التي أتيحت للسفير محمد أفندي (الصيد والاستعراض وحفل الغداء). وفي كل مناسبة من هذه المناسبات تكون فرصة للحديث عن بروتوكول استقبال السفراء، وقاعة الاستقبال، وجمال الملك ولباسه الرفيع.

وأثناء الحديث عن نظام الحكم الفرنسي، أولى السفير علاقات القرابة التي تجمع النخبة السياسية في فرنسا اهتمامًا خاصًا. كما لاحظ العدد الكبير للوزراء والمهمات الموكلة إليهم، وهو ما أثار إعجاب السفير الذي يستحضر في هذا المجال تمركز السلطات بين يدي الصدر الأعظم والسلطان. كما اهتمّ اهتمامًا خاصًا بوزير الخارجية والمهمات التي تقوم على "فحص إمكانيات توقيع اتفاقيات السلم، والسهر على شؤون التجارة والتفاوض مع السفراء والأمراء الأجانب، وتسمية السفراء الذين يمثلون فرنسا في الدولة العثمانية" (ص 37-38). ويترجم هذا الاهتمام رغبة السفير في اعتماد النموذج الأوربي في تدبير الشأن العام، وفي تجاوز المركزية المطلقة التي كانت تقوم عليها السلطنة.

ومن الملاحظ أن السفير العثماني أولى الهدايا اهتمامًا خاصًا بوصفها بروتوكولًا ضروريًا يعكس مكانة الدول؛ فإذا كانت الهدايا العثمانية تهدف إلى إبراز عظمة السلطان العثماني، فإن الهدايا الأوروبيّة لم "تكن تكتسي معنى ماديًا بقدر ما كانت تترجم الثقافة الأوروبيّة ومستوى الإبداع العلمي والتكنولوجي الذي بلغته أوروبا" (ص 39).

ثانيًا: في المجتمع والبنيات التحتية

تزامن وجود السفير العثماني في فرنسا مع انتشار وباء الطاعون، وهو ما خلق لديه اهتمامًا خاصًا، بدءًا من مدينة مرسيليا، حيث أكبر الخسائر الديموغرافية (سبعة آلاف ضحية). وبالنظر إلى خطورة المرض، يستعرض السفير احتياطات الوقاية منه من خلال اعتماد الحجْر الصحي القائم على منع دخول الأجنبي الآتي من الأرض الموبوءة إلا بعد مرور 30 يومًا أو 40. والمثير للانتباه أن تجاوب السفير محمد أفندي مع هذا النظام كان تلقائيًا، خلافًا للسفراء السابقين الذين تعاملوا معه بحساسية قائمة على التمييز ونوع من الإهانة للدولة العثمانية. ويمكن عدُّ هذا التفهّم من السفير محمد أفندي وعيًا متقدمًا، نظرًا إلى إحاطته بالثقافة الأوروبيّة في هذا المجال.

وفي فرنسا (تولون)، استرعت الحشود الغفيرة من الفرنسيين والفرنسيات الذين يحتشدون في الشوارع بغرض الاستقبال واكتشاف الضيف الغريب القادم من دولة الانكشارية انتباه السفير العثماني؛ ذلك أن شكل الأتراك شغل حيزًا كبيرًا في تمثّلات الفرنسيين (اللباس والعادات)، وهو ما دفعهم إلى إنتاج صورة نمطية stéréotype عن الأتراك.

وتعرف المرأة الفرنسية حضورًا قويًا عند السفير؛ فقد لفت انتباهَه الحضور المكثف للنساء في المجتمع الفرنسي، خصوصًا في حفلات الاستقبال؛ فـ "إكرام النساء سابق على إكرام الرجال"، فضلًا عن الحرية التي تتميّز بها الفرنسيات، فعدَّ "الولاية والحكم في هذا البلد هو للنساء" (ص 41-42). كما أن المرأة حاضرة بقوة في الحياة العامة، ويرجع السفير الاكتظاظ الذي تعرفه شوارع باريس إلى "الحضور القوي للمرأة التي لا تمكث في بيتها وتقضي اليوم كله في التنقل من بيت إلى بيت" (ص 41-42). إن هذه الملاحظات لم تمنع السفير من المجاهرة بإعجابه بالنساء الفرنسيات، بل بالتصريح بإعجاب النسوة الفرنسيات بالسفير ذاته، والحرص على زيارته "فأكثر من كان يفد عليه للزيارة النساء".

لم يخف السفير محمد أفندي انبهاره بدينامية المجتمع الفرنسي؛ فقد أشاد بالبنى التحتية من طرق وقنوات تمكن "من الربط بين البحر المتوسط والمحيط الأطلسي دون السفر لا برًا ولا بحرًا" (ص 43). إن هذا الاهتمام المكثف لا ينتهي عند الإعجاب، بل يتجاوزه إلى التطلع إلى اتباع النهج نفسه داخل الدولة العثمانية من خلال الاهتمام بالبنى، كالطرق والقناطر والجسور العالية، بغرض تطوير التجارة.

وعلى الرغم من انتماء السفير إلى مدينة عالمية كإسطنبول، فإنه أعجب بالعمران الفرنسي فأولى البنى في باريس اهتمامًا خاصًا، وأجرى مقارنات بين المدينتين، "وحاصل الأمر أنني رأيت مدينة باريس في السعة والبناء أكبر من مدينة القسطنطينية [...] لأنني عاينت

أكثر البيوت [...] وفيها من الأمم والخلق ما قد شرحناه. وما رأيت مكانًا خاليًا من الناس ولا من السكنى في الدور والخانات والدكاكين والأسواق مع أني شاهدت في الازدحام في أسواقهم مع رجالهم وصبيانهم وغلمانهم شيئًا مبالغًا فيه" (ص 44). والملاحظ أن مقارنات السفير تتجاوز الجوانب الديموغرافية إلى الجوانب الطبيعية كتشبيه نهر السين بمضيق البوسفور في إسطنبول. إلا أن باريس تتميز بارتباط أجزائها بالجسور والقناطر؛ ما يسهل عملية التحرك داخل المدينة بيسر. ومن جهة أخرى، يسجل السفير اختلاف طرق البناء بين المدينتين؛ ففي الوقت الذي تبنى الدور في فرنسا بالحجارة المنحوتة، فإنها تبنى في إسطنبول بالخشب وهو ما يعرضها للحرائق.

ثالثًا: في الثقافة والعلوم والتقنيات

احتل الحديث عن الثقافة في فرنسا مساحة كبيرة في رحلة السفير، وعكس من خلال ذلك، الانبهار والافتتان بالحياة الثقافية في فرنسا مع الانتباه إلى تعارض هذه الثقافة مع ثقافة السلطنة العثمانية. وعلى الرغم من ذلك، فإن السفير حرص على نقل ما عدّه جديدًا وعجيبًا ولخّصه في مستويين، الأول: القصور والمتاحف. والثاني: المنشآت الثقافية (الأوبرا).

- المستوى الأول: تمكن محمد أفندي من زيارة أهم قصور باريس، خصوصًا سان كلو وفرساي؛ فبالنسبة إلى الأول، انبهر بهندسته وجمال جدرانه وغرفه المكسوة "بأنواع الثياب المقصبة الخالصة ومزينة بالأوان المتحفة والتفاريق والغرايب والعجايب". كما توقف طويلًا عند حدائق القصر المزينة بنافورات عجيبة. أما الثاني، وهو قصر فرساي، فقد عدّه من أعاجيب الدنيا، كما اعتذر عن عدم تمكنه من وصفه لأنه يفوق الخيال، "وإني لقصير اللسان ومتعذر البيان في أوصافها الجميلة وأنواعها البديعة ولا القيل عنها لأنها أعجب شيء يوجد في العالم وكل إنسان يصفها بأي نوع كان فهو كاذب لأن شرح وصفها لا يمكن إطلاقًا" (ص 46). والأمر نفسه يتكرر مع باقي القصور الأخرى، كقصر مدون، وقصر تريانون الذي بناه لويس الرابع عشر.
- المستوى الثاني: ويتعلق بدار الأوبرا غير المألوفة في السلطنة، كاحتفالات عمومية مختلطة. فالأوبرا بالنسبة إلى السفير تعدّ "منتجًا ثقافيًا فرنسيًا صرفًا ولا صلة له بالتجربة الثقافية العثمانية"، وما يعرض فيها غريبٌ تصعب حكايته، بل تصديقه. وفضلًا عن ذلك، اهتم السفير بالبناية وشكلها الخاص وجمالها الذي يمتنع عن الوصف وطريقة تدبير أمورها. وهي، أي الأوبرا، مفتوحة في وجه العموم ولكل الفئات الاجتماعية. كما تحضرها النساء بكثافة. ولم تكن حفلات الأوبرا الوحيدة التي حضرها السفير، بل دُعي إلى حفلات عدّة في قصر الملك، فأفاض في الحديث عن تلك الاحتفالات، وما فيها من الرقص الجماعي لخاصة القوم من الأمراء والنبلاء وكبار العسكريين، فضلًا عن الآلات الموسيقية الكثيرة والمختلفة التي عبر عن رغبته في إدخالها إلى إسطنبول.

كان الهدف من سفارة محمد أفندي إلى باريس الوقوف على التطورات العلمية والتقنية التي يمكن الدولةَ العثمانية اعتمادها للخروج من التخلف وتحقيق الازدهار والتقدم اللذين حققتهما الدول الأوروبيّة. ولهذا الغرض ركز السفير العثماني في جانبين: الأول عسكري، والثاني تقني.

أما الأول فهو حيوي للدولة العثمانية، وهو مستوى من مستويات التفاوت بينها وبين الدولة الفرنسية، فكان لدى الدولة العثمانية اقتناع بأن تراجع السلطنة يعود إلى تدني مستواها العسكري، وخصوصًا أنها عجزت طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر عن تحقيق أي انتصار. وفي الحصيلة، اعتنى السفير بالجوانب العسكرية كالتدريبات والمستشفى العسكري والاستعراض ... إلخ.

لقد مثّل حضور السفير الاستعراض العسكري في باريس مناسبة للإشادة بالنظام وبانضباط الجيش، "حتى كنت أنظر إليهم متعجبًا لأن حركتهم مع كثرتهم كأنها حركة شخص واحد" (ص 50)، مدعمين بالأجهزة الحربية والمعدات المختلفة. كما أثنى على الاعتناء



بالجيش وعلى المستشفى المخصص لهم، وقد انبهر بنظافة الأسرّة والأفرشة والتجهيزات الطبية والطاقم الطبي والأدوية الخاصّة بعلاج المرضى والمعطوبين من العساكر.

أما الثاني، فهو تقني، مرتبط بالتطورات العلمية، ويعكس المستوى الحضاري الذي حققته الدولة الفرنسية. وقد فصّل السفير حديثه عن بعض المنشآت التكنولوجية، مثل المرصد الفلكي وآلات رصد حركة الأفلاك وأخرى لرفع الماء من أسفل إلى أعلى، إضافة إلى المرايا والمنظار الكبير لمتابعة حركة النجوم في النهار.

لقد كان انبهار السفير شديدًا أثناء زيارته متحف التاريخ الطبيعي كمَعْلَمة علمية ضخمة. فقد زار قسم التشريح والطب والنبات، فوقف عند قسم التشريح المخصص للحيوانات والطيور وغيرها، وقسم تشريح جثة الإنسان "المجردة من لحمها [...] بحيث ترى عيانًا جميع الأعضاء الواحد بعد الآخر، وعملوا من الشمع العسلي لحمًا وعروقًا ومفاصل مفترقة عن بعضها البعض"، وهي موجهة إلى التدريس والتلقين. كما زار الجناح المخصص للطب، فأسهب في الحديث عن الأدوية المخصصة لعلاج العلل والأمراض جميعها وصناعتها، كما أثنى كثيرًا على جهود العلماء في هذا المجال.

أما في القسم المخصص للنباتات، فقد اهتم بالأعشاب الموجودة فيه، والمجلوبة من كل بلاد العجم؛ فهي تُغرس ويُعتنى بها في بيوت فلاحية من زجاج بغرض توفير الشروط الطبيعية والبيئية لنموها.

وبالاعتماد على الروايات الفرنسية، زار السفير المكتبة الملكية واندهش من العدد الكبير من المخطوطات العربية الموجودة فيها، ومنها نسخ من القرآن الكريم، فضلًا عن كتب نادرة أخرى، كتاريخ الكتاب المقدس.

كما تلقّى السفير هدية قيمة من الفرنسيين، وهي طبعة قديمة للأعمال الكاملة لأرسطو مترجمة إلى اللغة اللاتينية، وبمناسبة ذلك، صرّح برغبته في العمل على إقناع الصدر الأعظم بإنشاء مؤسسة خاصة بالطباعة ومكتبة (ص 52).

ما من شك أن رحلة السفير محمد أفندي إلى فرنسا تمثّل حدثًا استثنائيًا بالنسبة إلى العثمانيين والفرنسيين على السواء، وقد رصد بنحادة اهتمامات الفرنسيين بالرحلة؛ وتجلى ذلك بالنسبة إلى الصحافة كمجلة *Le Nouveau Mercure* الواسعة الانتشار، والتي تتبعت تفاصيل رحلة السفير يوميًا، وفيها تفاصيل لا نجدها في رحلة السفير.

كما لفتت الرحلة انتباه المثقفين الفرنسيين الذين أبدوا اهتمامًا بتفاصيل الزيارات والاستقبالات الرسمية، وبالقضايا ذات الاهتمام المشترك كقرار تدريس اللغتين العربية والتركية بفرنسا.

واهتم رجال السياسة والإدارة أيضًا بالرحلة؛ فكتبت حولها تقارير ركزت على السفير من حيث شخصيته وثقافته وتصرفاته وعلاقاته بمكونات المجتمع الفرنسي وخصوصًا النساء. كما ركزت على الأتراك، إذ تعكس في مجملها الصورة التي تألّفت لدى الفرنسيين خلال مراحل تاريخية طويلة، تتميز بالنمطية والنظرة الغرائبية.

أبدى بنحادة اهتمامًا كبيرًا بامتدادات السفارة العثمانية إلى فرنسا بعد انتهائها وعودة السفير إلى إسطنبول وتسليم تقريره إلى الصدر الأعظم إبراهيم باشا وتعميمه على النخب السياسية والثقافية للبلاد. ومن خلال هذه العملية يرصد المؤلف ردود الأفعال التي واجهت الرحلة، وخصوصًا المشككين والرافضين والمطالبين بنفي السفير والوفد المرافق له.

لقد فتحت الرحلة أعين المسؤولين العثمانيين على ما أصبحت عليه (فرنسا)، وعلى المنتوجات الصناعية المتوافرة فيها كالنظارات الزجاجية، والسجاد، والمجاهر (الميكروسكوب)، والمرايا والساعات واللوحات وغير ذلك.



كما ساهمت الرحلة في الدفع بالمسؤولين العثمانيين إلى تبني مشاريع مشابهة لما هو موجود في فرنسا، مثل: اقتراح إنشاء قناة لتسهيل حركة المرور والتجارة، وإدخال النمط الفرنسي في البنايات واعتماد النافورات في بعض الساحات العمومية في إسطنبول.

ومن خلال النظر إلى سرعة اندماج ابن السفير العثماني محمد سعيد أفندي في المجتمع الفرنسي واستيعابه السريع للّغة والثقافة الفرنسيتين، نجد أن ذلك ساهم في اهتمام العثمانيين باللغة الفرنسية وفي اتخاذ قرار تعليمها في مدارس البلاد، خصوصًا بعد إقناعهم أن تعليم اللغة الفرنسية "يعتبر بمثابة المفتاح للاطلاع على المنجزات العلمية الفرنسية" (ص 52).

وفضلًا عن اللغة، ساهمت الرحلة في إدخال وسائل تكنولوجية جديدة، مثل الطباعة؛ فقد عمل ابن السفير على إقناع السلطات العثمانية بأهميتها، وهو ما تحقق له، فطبعت كتب عدّة، كالقواميس وكتب الجغرافيا والخطط العسكرية.

أما بخصوص الجانب العسكري، فقد جرى عدّ الجيش الفرنسي أحد أقوى الجيوش الأوروبيّة، ومن ثم كانت المطالبة بتبني السياسة الفرنسية في هذا المجال. فقد استغلت السلطات العثمانية وجود أحد النبلاء الفرنسيين، ويُدعى الكونت دو بونفال، في أراضيها لإصلاح سلاح المدفعية وإنشاء مدرسة عسكرية في إسطنبول.

أما على الصعيد الدبلوماسي، فقد تحولت سفارة محمد أفندي إلى ما يشبه خريطة طريق للسفراء الذين جاؤوا من بعده؛ إذ انصبَّ الاهتمام على وصف التقدم العلمي والتكنولوجي والحضاري الأوروبي، بل تطورت الكتابة بعد ذلك إلى اهتمام أشدّ بالظواهر المميزة للمجتمعات الأوروبيّة وتحليل معطياتها، مثل حالة أحمد رسمي أفندي، وحالة عزمي أفندي الذي زار برلين، إذ اهتم بالإدارة في بروسيا، والمناصب العليا في الدولة، وكيفية "تخزين المؤن، والنظم العسكرية، ومخازن الذخيرة، وترسانات المدفعية". والأمر نفسه بالنسبة إلى أبي بكر راتب أفندي الذي زار فيينا على عهد السلطان سليم الثالث، وتحدث في رحلته عن "أسس وخطاطة النظام الجديد والإيراد الجديد اللذين اعتمدتهما الدولة العثمانية في الإصلاحات العسكرية والمالية التي أقدمت عليها" (ص 64)[1].

وقد توالت السفارات بعد ذلك للهدف نفسه، وهو الانفتاح أكثر على الدول الأوروبيّة، والأخذ بتجاربها، خصوصًا بعد أن اعتمدت الدولة العثمانية سياسة السفير المقيم، مثل علي مورالي غداة الثورة الفرنسية (1789)، وعبد الرحيم محب أفندي (1806-1811)، الذي كتب تقاريره على منوال محمد أفندي.

خاتمة

لقد أولى المحقق الرحلة اهتمامًا وعناية خاصين، فتتبع الملابسات كلّها المحيطة بالنص المحقق في علاقته بالنصوص الأخرى للرحلة الفرنسية والعثمانية والاختلافات بينهما، وهي الملابسات التي تلقي أضواءً كاشفةً، وبتدقيق كبير، على السياق العام والخاص لرحلة السفير محمد أفندي ومضامينه، خصوصًا ما تعلق بوصف معالم باريس المختلفة، وعلاقة السفير بالمجتمع والثقافة الفرنسيين، فضلًا عن امتدادات النص، سواءٌ بالنسبة إلى الفرنسيين أو العثمانيين؛ ما يجعل من العمل دراسة وافية عالجت بطريقة أكاديمية قضايا الرحلة كلّها، فلم تكن تحقيقًا وحسب.

حظي نص رحلة محمد أفندي باهتمام بالغ لدى الفرنسيين. ومما يعكس ذلك؛ قيام السفير الفرنسي في إسطنبول بترجمة متن الرحلة إلى الفرنسية في صيغتها المختصرة والمطولة (ترجمها: J.C. Galland). ويلاحظ بنحادة أن الترجمة الفرنسية، على الرغم من جودتها، خضعت لتعديلات أدخلها السفير الفرنسي دو بوناك، خصوصًا في المقاطع التي عدّها مسيئة لفرنسا.

1 أجرى بنحادة مقارنة بين رحلة محمد أفندي وعبد الرحيم محب أفندي وقف خلالها على أوجه التشابه والاختلاف بين النصين.

وبخصوص النصوص العثمانية للرحلة، فإنها تصل إلى اثنتي عشرة نسخة، تتوزع بين المكتبات العثمانية والأوروبيّة، ونشرت ثلاث مرات (تاريخ راشد 1865 و1866 والأخيرة 1889). أما في الفترة المعاصرة فقد اهتم المؤرخون العثمانيون بالرحلة وترجموها إلى اللغة التركية.

أما على المستوى العربي، فيرجع الفضل في إظهار النسخة العربية إلى الأستاذ بنحادة الذي اكتشف الترجمة العربية للرحلة وهي محفوظة بمكتبة هوغتون بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأميركية، وتحمل عنوانًا بالعربية، هكذا: **في بيان ما ذكره محمد أفندي الإيلجي المرسول من طرف الدولة العلية إلى فرنسا وما شاهده هناك.** إلا أن ما يؤخذ على هذا النص، بحسب بنحادة، غياب تاريخ الترجمة، والناسخ واسمه، واقتصارها على القسم الأول والأخير من الرحلة، أي التركيز في وصف معالم باريس. كما أنها مبتورة النهاية، فضلًا عن تعرضها للقطع والحذف، إلا أن معالجة بنحادة للنص من خلال المقارنة وإعادة بنائه باعتماد النصين العثماني والفرنسي مكنتنا من نسخة عربية محققة مدعومة بملحقين، يسهلان قراءة النص، الأول بعنوان: "قبل الوصول إلى فرنسا**"،** والثاني بعنوان: "طريق العودة"**،** وذلك بالاعتماد على النص العثماني الذي نشره أوجمان، والنص الفرنسي الذي نشره جيل فانستين.

كما أن المحقق لم يفوت الفرصة للوقوف على العنوان الذي تحمله الرحلة **جنة الكفار،** وما يثيره من تساؤلات؛ ما دفع به إلى إثارة الانتباه إلى أن العنوان الأصلي للرحلة هو **فرانجه سيفارتنامه (سفارتنامه إلى فرنسا)**. وأن العنوان **جنة الكفار** هو من وضع الباحث الفرنسي جيل فانشتين الذي يبرر اختياره بما "تردد في النص السفاري نفسه من عبارات تفيد أن باريس ومعالمها تعتبر جنة فوق الأرض من جهة، وعلى ما كان سائدًا داخل الأوساط العثمانية من أن عالم القرن الثامن عشر هو جنة للكفار وجحيم للمسلمين"(ص 76-77)[2]. والقصد من ذلك إبراز الأزمة التي كانت تعانيها الدولة العثمانية بدءًا من القرن الثامن عشر (جحيم المسلمين). كما يبرز رغبة العثمانيين في تحويلها إلى التقدم الذي حققته أوروبا خلال الفترة نفسها، معلنة بذلك عن التجاوز والتفاوت الحضاريين بين الجانبين، إنها بالفعل الرغبة في الدخول إلى "جنة الكفار".

لا شك في أن الكتاب له قيمة كبيرة تتجلى في نوعية النص المحقق، وسياقه التاريخي، وفي التطور الذي عرفته الرحلة السفارية العثمانية خلال القرن الثامن عشر، وفي المضامين التي يقدمها.

لكن النسخة العربية للرحلة تعكس أيضًا، كما قال خالد زيادة، "اهتمامًا عربيًا مبكرًا بالمعطيات التي انطوى عليها التقرير لجهة تعريفه بالحياة الفرنسية وجوانب التقدم الذي أحرزه الفرنسيون في المجالات العسكرية والصناعات والفنون والعمران، فضلًا عن وصف العادات الفرنسية وحضور المرأة في المجال العام".

لقد وفر لنا بنحادة نصًا محققًا ودراسة متكاملة؛ ما يسمح بإجراء مقارنات بين نصوص مثيلة ليست بالضرورة عثمانية، وإنما تنتمي إلى مجالات عربية، كالمغرب مثلًا، كانت معنية بالتحولات التي عرفها المجال المتوسطي مطلع القرن الثامن عشر، بهدف الوقوف على نقاط التشابه والاختلاف، وفهمٍ أرحب للأزمة الحضارية التي يتخبط فيها العالم العربي منذ تلك الفترة.



2 تجدر الإشارة إلى وجود ترجمات عدّة للرحلة مثل ترجمة Ph. J Aubert، ترجمان فرنسا في حلب بداية القرن الثامن عشر. وترجمة John Sekerien سنة 1841، وأخرى سنة 1889 قام بها المستشرق الفرنسي D. Aubigny.



بلال محمد شلش | Bilal Mohammed Shalash*

مراجعة كتاب السير والتاريخ الراهن: قراءة في ذكريات سليم حجة

A review of *Biography and Contemporary History: Reading the Memoires of Salim Hijja*

المؤلف: سليم حجّة.

عنوان الكتاب: درب الأشواك: صفحات من تاريخ المقاومة في فلسطين.

الناشر: (د.م.: د.ن.، 2015).

سنة النشر: 2015.

عدد الصفحات: 278 صفحة.

* المدير العام لـ "مُؤَسَسَة وَثِّقْ فِلِسْطين"، حاصل على زمالة بحثية من المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات لإنجاز مشروع بحثي حول حامية يافا وفعلها العسكري في حرب (1947-1948).

Director of Institute for Documenting Palestine, Ramallah, Palestine. He holds a research fellowship from the ACRPS for a research project on the garrison of Jaffa and its military activity in the 1947-1948 war.



يصطدم مؤرخ "الزمن الراهن"[1] عمومًا بغياب المادة الأولية المشكّلة لمادة البحث التاريخي، لقصر المسافة الزمنية بين البحث والحدث، وعدم اكتمال حلقاته في كثير من الأحيان؛ الأمر الذي يدفع البعض إلى المناداة بتأجيل البحث في الزمن الراهن إلى حين فتح أبواب الأرشيفات، وأخذ مسافة زمنية عن الحدث، على افتراض أن ذلك سيزيد الموضوعية بحكم علاقة المؤرخ بالواقع المعيش. لكن التأجيل والانتظار لن يشكلا إضافةً بالنسبة إلى من يرغب في تأريخ "رواية المقاومة الفلسطينية المسلحة" أثناء انتفاضة الأقصى، بسبب غياب أيّ مادة أرشيفية يمكن الكشف عنها مستقبلًا بالنظر إلى أوضاع فلسطين المحتلة عمومًا، وأوضاع العمل العسكري فيها خصوصًا.

يؤكد ذلك حديث حسام عاطف بدران، القائد العسكري العام لمجموعات كتائب الشهيد عز الدين القسام التي نشطت في شمال الضفة الغربية، في ذروة انتفاضة الأقصى خلال الفترة (تشرين الأول/ أكتوبر 2000 - نيسان/ أبريل 2002)، الذي يبرر فيه غياب أرشيف لنشاط الكتائب، وهو ما يمكن تعميمه على تجربة جلّ فصائل المقاومة في الضفة الغربية أثناء الانتفاضة: "عمل حماس المقاوم في الضفة الغربية له ظروف خاصة تتطلب إجراءات استثنائية، وأن تستمر هذه السياسة طالما الاحتلال يسيطر على كل المواقع وبإمكانه الوصول إلى كل المناطق، ولا توجد بقعة آمنة بشكل كامل. وكل مجاهد يعمل في هذه الساحة معرض للاعتقال مهما اتخذ من الإجراءات الأمنية [...] فلا حجة لأحد أن يحتفظ بأرشيف مكتوب، يدوّن فيه أسماء المجاهدين وألقابهم أو تفاصيل عنهم أو هيكلية العمل"[2].

تكشف سيرة الأسير سليم محمد حجّة، **درب الأشواك: صفحات من تاريخ المقاومة في فلسطين**[3]، والتي قدم لها قائد حركة حماس في قطاع غزة حينها إسماعيل هنية، والأسيران القائدان في كتائب القسام إبراهيم جميل حامد وعبد الناصر عطا الله عيسى، قيمة "السّير" بصفتها مصدرًا أوليًّا أساسيًّا لمؤرخ الزمن الراهن، على الرغم من الإشكاليات التي تسجّل عادةً إزاء هذا النوع من المصادر.

ولد حجة في بلدة برقة الواقعة إلى الشمال الغربي من مدينة نابلس عام 1972. أنهى تعليمه الثانوي في البلدة والتحق بجامعة النجاح الوطنية في نابلس عام 1991 ليدرس الشريعة الإسلامية، إلا أن اندلاع الانتفاضة الأولى دفعه إلى الالتحاق بصفوفها، فحرمته سجون الاحتلال التخرج؛ إذ اعتقل عام 1993 وعام 1994 بسبب نشاطه في إحدى خلايا حركة حماس العسكرية، وحُكم عليه بالسجن تسع سنوات، خُفضت بعد استئناف الحكم إلى خمس سنوات وتسعة أشهر، تعرّف أثناءها إلى المهندس أيمن عدنان حلاوة أحد كوادر الكتلة الإسلامية في جامعة بيرزيت وأحد ناشطي حركة حماس العسكريين.

خرج حجة وحلاوة من السجن قبيل اندلاع انتفاضة الأقصى ليساهما مع عدد من كوادر حماس، وعلى رأسهم صلاح الدين نور الدين دروزة (اغتيل في 25 تموز/ يوليو 2001)، في إعادة تأسيس العمل العسكري للحركة إثر اندلاع انتفاضة الأقصى. فنشط حجّة بصفته قائدًا تنفيذيًا لمجموعات الكتائب التي نفّذت عددًا من العمليات العسكرية ضد الاحتلال، وتزوج أثناء مطاردته ووُلد له طفل واحد، إلى أن اعتقله جهاز الأمن الوقائي في 12 كانون الأول/ ديسمبر 2002، ثم اعتقلته قوات الاحتلال بعد اجتياحها لمقر الأمن الوقائي العام في بيتونيا يوم 2 نيسان/ أبريل 2002، لتحكم عليه محكمة الاحتلال بالسجن ستة عشر مؤبدًا وثلاثين سنة.

يسجل الأسير حجّة في نصه الذي يؤرخ لتجربته في العمل العسكري أثناء انتفاضة الأقصى الممتدة في الفترة (تشرين الأول/ أكتوبر 2000 - نيسان/ أبريل 2002) ما يطلق عليه إبراهيم حامد في تقديمه للكتاب معالم "المصنع المركزي للبارود الفلسطيني في الانتفاضة الثانية"، فيقدم معلومات من المستبعد جدًا أن توفرها أيّ وثائق أرشيفية عن قيام الجيل الثالث من مهندسي كتائب القسام في الضفة الغربية، وكيف استطاعوا تطوير قدرات الكتائب العسكرية من خلال الاستفادة من خبرات مهندسٍ مبتعث من الخارج وهو مازن مصطفى ملصة (اعتقل في 4 حزيران/ يونيو 2001)، إضافةً إلى خبرات سابقة توارثها بعضهم، خصوصًا جاسر أسعد سمارو ونسيم شفيق أبو الروس (اغتيلا

1 بشأن تأريخ الزمن الراهن: المفهوم والإشكالات، انظر: فتحي ليسير، **تاريخ الزمن الراهن: عندما يطرق المؤرخ باب الحاضر** (صفاقس: دار محمد علي للنشر، 2012).

2 حسام بدران، **كتيبة الشمال: السباقون إلى الجنة**، تقديم خالد مشعل (غزة: المكتب الإعلامي لكتائب الشهيد عز الدين القسّام، 2010)، ص 46.

3 سليم حجّة، **درب الأشواك: صفحات من تاريخ المقاومة في فلسطين**، تقديم إسماعيل هنية وإبراهيم حامد وعبد الناصر عيسى (عمّان: مكتب إعلام الأسرى – قسم الدّراسات، 2015).

في 22 كانون الثاني/ يناير 2002) عن تلاميذ المهندس الشهيد يحيى عبد اللطيف عياش، وأيضًا من خبرة مقاتل عائد من الشيشان درّب الشهيد فواز بشير بدران (اغتيل في 13 تموز/ يوليو 2001)، إذ يرسم نص حجّة مسيرة الإنجازات النظرية لمهندسي الكتائب، وعلى رأسهم المهندس أيمن عدنان حلاوة (اغتيل في 22 تشرين الأول/ أكتوبر 2001)، وظروف عملهم لإعادة تأسيس العمل العسكري لحركة حماس، مستغلين إطلاق سراح عدد كبير من أسرى الجهاز العسكري للحركة من سجون السلطة الفلسطينية، وانعكاسها العملي السريع على عملياتهم.

إضافة إلى ما سبق، يقدّم نص حجّة، بحسب تعبير حامد، سير "نواة حماس" الشهداء والأسرى الذين قادوا وساهموا في العمل العسكري في منطقة نابلس وشمال الضفة الغربية؛ إذ يطرح معلومات جديدة عن نشاط هؤلاء ودورهم في فعل الانتفاضة النضالي. فإضافةً إلى تسجيله لجوانب اجتماعية وإنسانية من واقع التصاقه الحميم بهم، والتي لا تسجّلها عادة أيّ نصوص وثائقية، إذ لا تتوافر إلا من خلال نصوص كالسّير أو الروايات الشفوية، يظهر هذا الجانب من النص - وإن ركّز على تفاصيل الفعل الميداني أنّ حجّة أحد القادة التنفيذيين المركزيين - المدارس والإستراتيجيات التي سعى أبناء "النواة" لتطبيقها تطبيقًا تكامليًا، والأساليب والتكتيكات المختلفة في الفعل النضالي والعيش والمطاردة، لتبرز هنا مدرستان: "مدرسة المدينة" و"مدرسة البريّة".

ضمت "مدرسة المدينة" عددًا من كوادر الكتائب، تركّز نشاطهم في مدن نابلس وجنين وطولكرم وقلقيلية، وكان على رأسها كوادر مثل حلاوة، ومهند حافظ الطاهر (اغتيل في 30 حزيران/ يونيو 2002)، وعبد الرحمن محمد حماد (اغتيل في 14 تشرين الأول/ أكتوبر 2001). ويمكن استخراج أبرز سمات هذه المدرسة من ثنايا النص في أنها اتخذت، أولًا، المتفجرات سلاحًا أساسيًا لإطلاق جلّ العمليات الاستشهادية التي استهدفت الاحتلال في الأراضي المحتلة عام 1967 والأراضي المحتلة عام 1948[4]، وثانيًا: اتخذت المدن مستقرًا ومأوى.

وتتسم "مدرسة البرية" بالتركيز في عملياتها على المستوطنين في الأراضي المحتلة عام 1967؛ من عمليات إطلاق نار واقتحام لمستوطنات، وتفجير آليات للاحتلال، واتخاذ كوادرها للجبال والأرياف مستقرًا ومأوى. وكان الشهيد محمود محمد أبو هنود أبرز وجوهها؛ فقد اشتهر باتخاذه "البرية" مستقرًا وقاعدة انطلاق أثناء مطاردته قبيل انطلاق انتفاضة الأقصى. ويروي حجّة عن أبو هنود معرفته بكل الأراضي المحيطة بقريته؛ جبالها ووديانها وكهوفها وينابيعها. وعمل أبو هنود وأبناء مجموعته على حفر عدد من المغارات وإعداد الكهوف الصغيرة للعيش فيها أثناء مطاردتهم، واستحدثوا وسائل وطرقًا لحفظ الطعام الأساسي وتخزين الماء في هذه المناطق[5].

ثم تعززت هذه المدرسة بكوادر جديدة مع انطلاق الانتفاضة؛ إذ أسّس نصر الدين مصطفى عصيدة (استشهد في 18 آذار/ مارس 2003) مجموعات عسكرية قررت اتخاذ مواقعها في "البرية" لأسباب أمنية وعملية، يسردها حجّة[6]. ووفقًا لحجّة أيضًا، طور عصيدة إستراتيجيةً تنطلق من ضرورة تفعيل الريف الفلسطيني والتركيز على استهداف المستوطنين، كما دعا عصيدة وعمل على تأسيس خلايا عسكرية، في كل قرية خلية، تستهدف المستوطنين المجاورين بعملية واحدة في العام، معتقدًا أن تكثيف العمل الجهادي تجاه المستوطنين سيدفعهم إلى الرحيل[7]؛ إذ نفذت مجموعاته عددًا من العمليات، كان أبرزها عمليتَي "عمانوئيل"[8] و"إلون موريه"[9].

4 بشأن التوزيع الجغرافي والنوعي لعمليات المجموعة، انظر: بلال محمد، "تحوّلات المقاومة المسلحة لحركة حماس في الضفة الغربية في أثناء انتفاضة الأقصى: من المركزيّة إلى الشظايا المتفجرة"، في: مجموعة مؤلفين، **قضية فلسطين ومستقبل المشروع الوطني الفلسطيني**، ج 1: **في الهوية والمقاومة والقانون الدولي** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص437-439، 456-459.

5 حجّة، ص 82-85.

6 المرجع نفسه، ص 143-148.

7 المرجع نفسه، ص 217.

8 عملية "عمانوئيل" الأولى (12 كانون الأول/ ديسمبر 2001): عملية تفجير وإطلاق نار ضد حافلة رقم (189) لمستوطني مستوطنة "عمانوئيل" نفذتها مجموعة من كتائب الشهيد عز الدين القسام قرب المستوطنة شمال الضفة المحتلة، وقد أشرف عليها الشهيد نصر عصيدة واستشهد فيها أحد مقاتليه عاصم يوسف ريحان. وقتل فيها وفقًا لرواية الاحتلال 11 جنديًا ومستوطنًا وجرح 30 آخرون.

9 عملية مستوطنة "إلون موريه" (28 آذار/ مارس 2002): عملية اقتحام لمستوطنة "إلون موريه" قرب مدينة نابلس شمال الضفة المحتلة. نفذ العملية أحمد حافظ عبد الجواد، وهو من لاجئي مخيم عسكر، وكان الشهيد عصيدة أحد المشرفين على العملية. قتل في العملية وفقًا لرواية الاحتلال أربعة من سكان المستوطنة. وللمزيد عن عمليات المجموعة انظر: محمد، ص 455-459.



يمكّن نص حجة كذلك مؤرخ المقاومة المسلحة في انتفاضة الأقصى، بوصفها حدثًا راهنًا، من مفاتيح توجّهه إلى مصادر أخرى كالرواية الشفوية، والخبر المحلي أو الصهيوني، ولوائح الاتهام الصهيونية، والملفات الأرشيفية الصهيونية المستقبلية. وتزيد من قدرته على تقييم المادة التاريخية المستخرجة من هذه المصادر، وقراءة الحيثيات والسياقات الفلسطينية التي قادت الانتفاضة إلى العسكرة الكاملة بعيدًا عن النضال الجماهيري، ودفعت إلى إطلاق عمليات كتائب القسام المختلفة.

ختامًا، يشار إلى أن كتاب حجّة جاء بمنزلة ثالث نص سير يسجل نشاط كتائب القسام شمال الضفة الغربية خلال انتفاضة الأقصى؛ إذ سبقه إلى هذا المجال القائد العام لمجموعات الكتائب حسام بدران بنشره كتاب **كتيبة الشمال: السباقون إلى الجنة**، عام 2010، والذي يعبّر فيه عن رؤية القيادة العامة التي وضعت المحددات والتوجهات الإستراتيجية للعمل، وعبد الله غالب البرغوثي الذي نشر كتاب **أمير الظل: مهندس على الطريق**[10] عام 2012، وقد سجّل فيه روايته لبعض العمليات التي شارك فيها أثناء عمله مع الكتائب في الشمال قبل التحاقه بمجموعات الكتائب في رام الله. وعلى الرغم من أن النصوص الثلاثة تشترك في أنها وليدة الأسْر، وسجّلت في ظروف استثنائية "معقدة"[11]، فإنها كتبت من زوايا نظر مختلفة، لاختلاف موقع مؤلفيها في الكتائب، فكان بدران القائد العام، وحجّة قائدًا ميدانيًا، والبرغوثي خبير متفجرات.

يمنح هذا التعدد واختلاف زوايا النظر الباحث فرصةً لتجاوز ما تعانيه نصوص السّير من إشكالات كذاتيتها؛ فالسّير، عمومًا، مرآة لصاحبها الذي يشكّل قطب الأحداث وملتقى الشخصيات الأخرى، فضلًا عن إشكالات أخرى كالذاكرة وعدم قدرتها على استرجاع الماضي كما كان، والميل إلى تجميله وتبريجه وتجنب السلبيات، واللجوء إلى النسيان المتعمد أو بحكم عملية الاختيار في التذكر[12]. لكنّ تعدد النصوص وزوايا النظر يمنح المؤرخ والباحث قدرة على المقارنة والمقابلة لتحجيم "الأنا" في بعض السّير، ووضع الفاعلين في مواضعهم الحقيقية، والوصول إلى المعلومة الأدق.

وبهذا، فإن نصوص السّير تحقق إضافة نوعية لدى مؤرخ الزمن الراهن، خصوصًا في حالة التأريخ لتجربة المقاومة الفلسطينية المسلحة داخل فلسطين المحتلة من وجهة نظر محلية، كما أنّ تعددها وإمكانية الحصول على إضافات نوعية من الروايات الشفوية المتعلقة بالتجربة لراهنيتها، سيسمح بتجاوز كثير من إشكالات السّير، والحصول على رواية أدق، والخروج بتحليل أعمق.



10 عبد الله البرغوثي، **أمير الظل: مهندس على الطريق** (غزة: الكتلة الإسلامية، 2012).

11 دونت النصوص الثلاثة في السّجن وهي كتابة "صعبة معقدة" بتعبير حسام بدران، فالرقابة الدائمة ليل نهار، وعمليات النقل المفاجئ والتفتيش الدائم وما يتبعها من مصادرة للأوراق والكتابات تمنع من التفرغ النفسي اللازم لإنجاز مثل هذا العمل، انظر: بدران، ص 8. وترك السّجن بصمته على نص حجّة، على الرّغم من دور المحرر الذي لم يميز مداخلاته من أصل النص، إذ إنه لم يتسنَّ لحجّة، في ما يبدو، الاطّلاع على مجمل النص، وإلقاء نظرة كلية عليه بعد إكماله فصوله من شأنها أن تسمح ببناء نص بنمط واحد يبتعد عن التكرار في مادّته.

12 حول إشكالات السير بوصفها مصدرًا، انظر: خيرية قاسمية، "المذكرات والسّير الذاتية مصدرًا لتاريخ فلسطين في القرن العشرين"، في: **دراسات في التاريخ الاجتماعي لبلاد الشام: قراءات في السير والسير الذاتية**، عصام نصار وسليم تماري (محرران)، (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2007)، ص 44-66؛ وبشأن إمكانيات السير وإضافتها إلى مؤرخ الأحزاب والحركات السياسية خصوصًا في ظل توفر وثائقها، انظر مثلًا: ماهر الشريف، "صدقية المذكرات كمصدر لكتابة تاريخ الحركة الشيوعية في فلسطين"، في: **طريق الكفاح في فلسطين والمشرق العربي: مذكرات القائد الشيوعي محمود الأطرش المغربي (1903-1939)**، ماهر الشريف (محرر)، (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2015)، ص 349-358؛ وقارن ذلك بالملاحظات المنهجية المميزة التي قدمها كوثراني. انظر: وجيه كوثراني: "إشكالات الزمن التاريخي في قراءة المذكرات: مذكرات جمال الدين القاسمي ومشاهداته"، في: **دراسات في التاريخ الاجتماعي لبلاد الشام**، ص 33-34.



المراجــع References

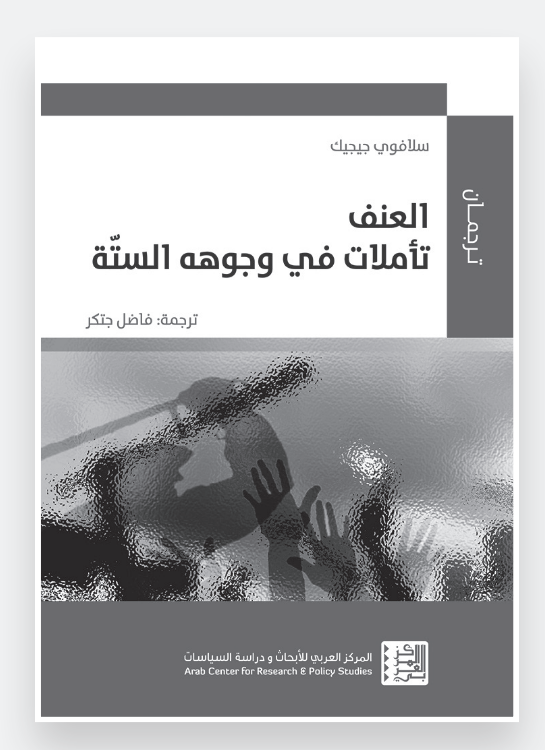
- بدران، حسام. **كتيبة الشمال السباقون إلى الجنة**. تقديم خالد مشعل. غزة: المكتب الإعلامي لكتائب الشهيد عز الدين القسّام، 2010.
- البرغوثي، عبد الله. **أمير الظل: مهندس على الطريق**. غزة: الكتلة الإسلامية، 2012.
- حجّة، سليم. **درب الأشواك: صفحات من تاريخ المقاومة في فلسطين**. تقديم إسماعيل هنية وإبراهيم حامد وعبد الناصر عيسى. عمّان: مكتب إعلام الأسرى – قسم الدّراسات، 2015.
- **دراسات في التاريخ الاجتماعي لبلاد الشام: قراءات في السير والسير الذاتية**. عصام نصار وسليم تماري (محرران). بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2007.
- **طريق الكفاح في فلسطين والمشرق العربي: مذكرات القائد الشيوعي محمود الأطرش المغربي (1903-1939)**. ماهر الشريف (محرر). بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2015.
- ليسير، فتحي. **تاريخ الزمن الراهن: عندما يطرق المؤرخ باب الحاضر**. صفاقس: دار محمد علي للنشر، 2012.
- مجموعة مؤلفين. **قضية فلسطين ومستقبل المشروع الوطني الفلسطيني**، ج 1: **في الهوية والمقاومة والقانون الدولي**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

تأليف: سلافوي جيجيك

ترجمة: فاضل جتكر

العنف
تأملات في وجوه الستة

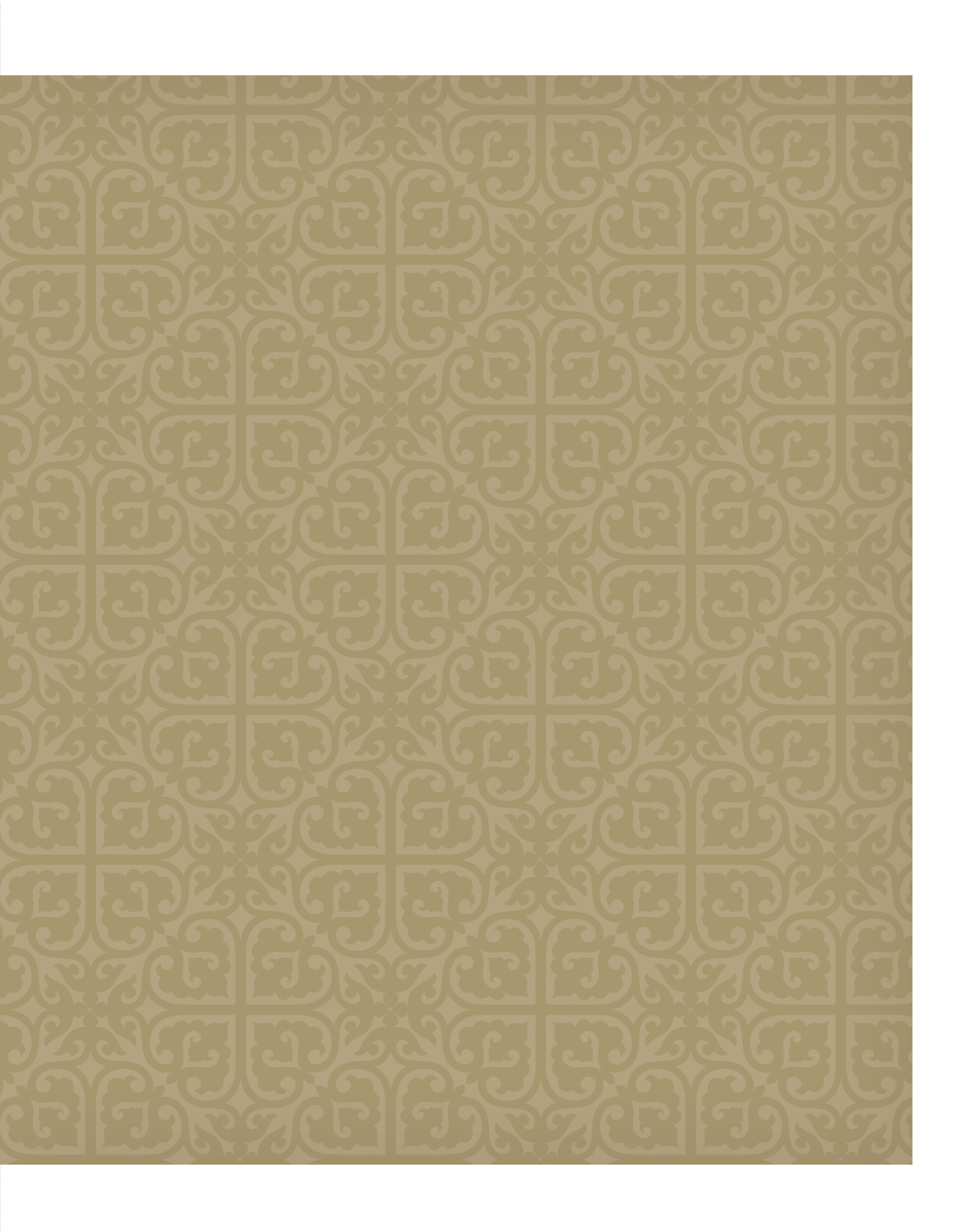




يحاول كتاب العنف: تأملات في وجوه الستة، وهو ترجمة فاضل جتكر لكتاب سلافوي جيجيك Violence، الإجابة عن بعض الأسئلة، مثل: هل يسبب تطور الرأسمالية والحضارة ارتفاعًا في وتيرة العنف؟ أم هل يحدّ منه؟ وهل يكمن العنف في فكرة التجاور على بساطتها؟ وهل تقتصر ردة الفعل تجاه العنف اليوم على التفكّر؟ وذلك من طريق سبر أغوار الأنظمة التوتاليتارية الدموية التي سادت في القرن الماضي، ومقاربة العنف المسمى مقدسًا، ورسم أجندة جديدة تحدد السبيل المثلى للتفكير في العنف، والوصول إلى حلول لمشكلات يسبّبها، من خلال محاجة ثقافية لأي عنف تنتجه العولمة أو الرأسمالية أو الأصولية أو اللغة. هذا الكتاب الصادر حديثًا في سلسلة ترجمان عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (248 صفحة، من القطع المتوسط، موثقًا ومفهرسًا)، مؤلف من مقدمة وستة فصول وخاتمة. في مقدمته، «ثوب الطاغية الدامي»، يرى جيجيك أنه إذا كان هناك قاسم مشترك بين الأفكار والتأملات الخاصة بالعنف، فإن مفارقة مشابهة تتطابق مع هذا المفهوم؛ «إذ تبقى في عقولنا، وقبل كل شيء، مؤشرات العنف الصريحة الواضحة متمثلة في أفعال الإجرام والإرهاب والاضطراب الأهلي، والصراع الدولي». ويضيف أن علينا أن نتعلم فن التراجع؛ فن فك الارتباط بالإغراء المبهر لهذا العنف الذاتي المرئي مباشرة، فمن شأن ذلك أن يمكننا من أن نطيح العنف، «ما يؤدي إلى إدامة جهدنا الفعلي المكرّس لمحاربة العنف وتعزيز التسامح».



ندوة أسطور
Ostour Symposium





عندما يصبح التاريخ علم الدولة في العالم العربي

When History Becomes the Science of the State in the Arab World

نظم معهد الدوحة للدراسات التاريخية بالتعاون مع مجلة أسطور للدراسات التاريخية ندوة أكاديمية بعنوان "عندما يصبح التاريخ علم الدولة في العالم العربي" بين 15 و 16 يناير/ كانون الثاني 2017 في الدوحة/قطر، بمشاركة عدد من المؤرخين والباحثين العرب. بحثت الندوة أمثلة ذات صلة بالعالم العربي أبرزت العلاقة بين المؤرخ والدولة وأضاءت على مفاهيم ذات علاقة مثل: قيم المواطنة والتحديث والكتابة التاريخية والإصلاح والأحداث المتخيلة.

The Doha Institute in cooperation with the journal Ostour for Historical Studies organized an academic seminar titled "When History Becomes the Science of the State in the Arab World" on January 15 and 16, 2017 in Doha, Qatar with the participation of several Arab historians and other scholars. The seminar examined examples pertinent to the Arab world which highlighted the relationship between the historian and the state, the values of citizenship, modernization, historical writing, reform, and imagined events.

مقدمة

منذ أن بدأت تتبلور مظاهر الدولة، بالمعنى الحديث للكلمة، في اليمن خلال القرن الحادي عشر الميلادي حين تأسس بناء سياسي مركزي نُعت بـ "السلطنة"، ثم في المغرب الأقصى خلال القرن الثاني عشر مع الموحدين خلال الفترة 1121-1269م الذين أسسوا ما يسمى "المخزن"، تحولت وظيفة الكتابة التاريخية تدريجيًا من خدمة الدين (كالتأريخ للحديث النبوي، والتأريخ لطبقات العلماء والأشراف) إلى صياغة معرفة تاريخية تتمحور أساسًا حول البناءات السياسية ذات الصبغة المركزية الصاعدة.

أصبح "زمن الدولة" الهاجس الأساسي للكتابات التاريخية، وهو زمن المجال السياسي الدنيوي الذي تتفاعل فيه المصالح وتتشابك فيه الإستراتيجيات الاجتماعية. كانت الكتابة التاريخية إلى حد كتاب **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** لابن خلدون (1333-1406م) تخص دائمًا حيزًا ترابيًا واسعًا وفضفاضًا، بل هو أحيانًا كوني (أو عالمي). وتدريجيًا أصبحت هذه الكتابة تقتصر على حيّز ترابي معيّن، وهو مجال الدولة بالمعنى الحديث للكلمة، فأدى ذلك تدريجيًا إلى تهميش الكتابات التاريخية الأخرى التي تُعنى بمجالات ضيقة؛ كالقبيلة، والأسرة، والمدينة.

ومنذ القرن الخامس عشر، على وجه الخصوص، أصبحت البناءات السياسية المركزية منخرطةً في حراك متواصل. ومن المفيد أن نرى كيف رافق إنتاج المعرفة التاريخية؛ لا للتحقيق في هذه البناءات فحسب، بل لتقديم الدعم لها أيضًا. ويتأكد هذا التوجه أكثر فأكثر كلما تقدمنا زمنيًا، خاصة بدايةً من القرن السابع عشر إلى يومنا هذا، إذ واكبت الكتابات التاريخية عملية بناء الدولة ولا سيما عندما تحولت في صبغتها من "ترابية - مجالية" إلى "وطنية". فقد واكبت دينامية هذا البناء أنماط متغيرة من التساؤلات من شأنها أن تجدد على نحو مطّرد المعرفة التاريخية. غير أننا نجد في هذا المجال فوارق بين بلاد المغرب وبلاد المشرق من العالم العربي. فلئن بقيت الإستغرافيا في المغرب العربي تحت تأثير منطق الدولة - الأمة، فإنها تتأرجح في المشرق العربي بين منطق "القومية العربية" ومنطق الدولة - الأمة.

لذلك يمكن القول إن علم التاريخ أصبح يمثل في العالم العربي منذ القرن الخامس عشر "علم الدولة" الأول، وإنه شكّل سلطةً معرفيةً تقوم على الإقصاء والتهميش والاستبعاد تجاه كل من يناهض الدولة. فمنذ ذلك التاريخ، نصَّب المؤرخ نفسه وصيًا على الدولة القائمة، وحاميًا ومشرّعًا لها أيضًا، وأصبح يسخّر طاقته لبناء الدولة بقلمه؛ مثلما يبنيها أصحاب النفوذ بالسيف والنار تمامًا. فكل ما يكتبه يصبّ، من حيث إنه يشعر أو لا يشعر، في مصبٍ واحد؛ هو بناء الدولة في كل أوضاعها ومراحلها، أي "الدولة الترابية - المجالية" بالنسبة إلى الفترة الممتدة خلال القرون السابع عشر، والثامن عشر، والتاسع عشر، وبداية القرن العشرين، و"الدولة الوطنية" بالنسبة إلى الفترة اللاحقة، خاصة بعد تخلص البلدان العربية من الاستعمار.

واصلت البحوث التاريخية المنجَزة في بلدان المغرب العربي مباشرة بعد الاستقلال، أكثر مما هي الحال في بقية البلدان العربية، الخط نفسه الذي رسمته الكتابات الإخبارية قبل الاستعمار؛ ذلك أنه بالرغم من الاختلاف الظاهري بين المؤرخين "التقليديين" و"الجدد"، فإنهم اشتغلوا عمومًا في إطار المشروع المجتمعي نفسه المتمثل أساسًا ببناء الدولة بالمعنى الحديث للكلمة؛ سواء كان ذلك في مرحلتها الترابية أو الوطنية، والاستبدادية أو الديمقراطية. وفي وقتنا الحاضر، يتواصل في هذه الكتابات ذلك الحرص على تأكيد استمرارية البناءات السياسية نفسها ومجالها الترابي، ولأجل ذلك تتم تنقية الكتابات التاريخية، عن وعي أو غير وعي، من المظاهر التي لا تخدم استمرارية الدولة ووحدة ترابها، فيقع إما حجبها كليًا وإما التحقير من شأنها. فهي كتابات تعمل جاهدةً على ترسيخ قيم الدولة والنظام السياسي الذي يؤمّن تواصلها، تمشيًا مع الطلب الاجتماعي.



تركزت في بعض بلدان المغرب العربي مباشرة بعد حصولها على الاستقلال مؤسسات مختصة بإنتاج معرفة تاريخية حول الحركات التحررية التي سبقت الاستقلال، وهذا يعني أن النخب السياسية المغاربية التي تتحرك في إطار الأيديولوجيا الوطنية القُطرية، تُثبّت بقوة المال العمومي الشرعيةَ الاجتماعية للمعرفة التاريخية حول الحركات التحررية. ومن الطبيعي أن تطغى الذاكرة التاريخية والطابع التراثي والهوياتي على هذه المعرفة. ونتيجة لذلك، يحصل الانتقاء والتحريف من أجل بناء معرفة تاريخية تبريرية. وفي هذا السياق لا بد من القول إن المؤرخين في هذه المعاهد البحثية لا ينخدعون تمامًا بهذا الوضع، الأمر الذي يعطيهم هامشًا واسعًا من الحرية، على أن يتبنوا، شكليًا على الأقل، منطق الأهداف المؤسسيّة. ومهما كان الأمر، فإن ظهور هذه المؤسسات المختصة في إنتاج المعرفة التاريخية أفضى إلى تنشيط الأيديولوجيات الوطنية المدعمة للدولة - الأمة.

منذ نهاية التسعينيات من القرن الماضي، وخاصة بعد القطيعة المعرفية التي حصلت مع ظهور ما يُعرف بـ "الربيع العربي"، عمل عديد المؤرخين العرب على الخروج من مجموعة من "السجون المعرفية" التي كثيرًا ما كبّلت عملهم البحثي إلى حد ذلك التاريخ. وإذا أخذنا التجربة الإستغرافية المغاربية مثالًا في هذا المجال، وجدنا أن المؤرخ غير واعٍ بكونه لا يدرس الدولة باعتبارها ظاهرةً اجتماعيةً وموضوعًا مستقلًا بذاته، وإنما يتناولها كأنه عنصر فاعل فيها، ومن ثمّ تبرز شخصية المؤرخ كأنها تبني الدولة من الداخل، بحيث يمكن القول إن المؤرخ أصبح نتيجة لذلك "سجين" الدولة. لم تحصل بداية خروجه من "سجن الدولة" إلا عبر مساءلته لعملية بناء الدولة ذاتها ومقوماتها، وخاصة من خلال تفادي التفكير فيها بتصنيفات الدولة ذاتها ومقولاتها نفسها أيضًا.

عبد الحميد هنية

أستاذ في برنامج التاريخ بمعهد الدوحة للدراسات العليا.



محمد حبيدة | Mohamed Houbaida[1]

مؤرخون في خدمة الدولة: أحمد الناصري وإرنست لافيس

مقاربة مقارنة

Historians in the Service of the State: Ernest Lavisse and Ahmad Al Nasseri

عاش المؤرخان، المغربي أحمد بن خالد الناصري[2]، والفرنسي إرنست لافيس Ernest Lavisse[3]، في القرن التاسع عشر. وكان كلاهما في خدمة الدولة؛ إذ اشتغل الأول بالسلك المخزني وتقلَّب في وظائف كثيرة، بل إنه كان يُؤخذ برأيه في أمور السياسة داخل بلاط السلطان الحسن الأول، بينما كان الثاني مستشارًا علميًا بوزارة التربية والتعليم بالحكومة الفرنسية. وقد وضعا مؤلَّفين تركيبيين يهمّان بلديهما. الأول هو: **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى** الصادر عام 1894، بالقاهرة، على نفقة مؤلِّفه الناصري، في أربعة أجزاء، والمنشور فيما بعد بالمغرب في تسعة مجلدات[4]، وتمتد فصوله من دخول الإسلام إلى المغرب حتى اتساع الهيمنة الأوروبية الاستعمارية. أما الثاني، فهو "تاريخ فرنسا من العصور القديمة إلى ثورة 1789" للافيس، والذي أصدرته دار النشر هاشيت بباريس في تسعة مجلدات ما بين 1900 و1911، وقد مثّل في ذلك الوقت علامة مميزة من علامات الإنتاج التاريخي المرتبط بجامعة السوربون بباريس[5].

حرص المؤرخان على الاطلاع على المصادر الأصلية، أي المخطوطة، وجمع المعطيات، والتحقق منها، والتأكد من ثبوت ما يُعرض من وقائع وأحداث. وكان كلاهما يهدف إلى كتابة تاريخ توليفي يلم شتات ما تفرق في السابق من التآليف والدراسات، على نحو وصفيّ، حدثي، تحقيبي، تظهر فيه، بالدرجة الأولى، التطورات السياسية والعسكرية والدبلوماسية. لكن ما يفصل بين التجربتين هو طبيعة التكوين والوسط العلمي والسياسي المحتضِن. فالعمل الذي أنجزه الناصري، واطلع عليه السلطان الحسن الأول قبل صدوره، كان جهدًا معرفيًّا منفردًا، بذله صاحبه بمعزل عن المؤسسات العلمية، ولم يُخلِّف صدًى كبيرًا في وقته. أما العمل الثاني الذي احتضنته

1 أستاذ التاريخ في جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب.
Professor of History at Ibn Tofail University, Kenitra, Morocco.

2 المؤرخ أحمد بن خالد الناصري (1250-1315هـ/ 1835-1897م)، نشأ في بيت من البيوتات الكبيرة بمدينة سلا؛ إذ تربى تربية دينية على يد شيوخ المدينة العارفين بالفقه والأدب والتاريخ، واطلع على الكثير من المخطوطات التي لها صلة بتاريخ المدينة وتاريخ المغرب بصفة عامة، فتمكن من تأليف كتاب شامل حول تاريخ المغرب الأقصى من دخول الإسلام إلى نهاية القرن التاسع عشر. وإلى جانب الكتابة والتأليف، تولّى الناصري، على عهد السلطان الحسن الأول، وظائف كثيرة بالسلك المخزني، وفي مقدمتها خطة العدالة والأحباس والمالية.

3 نشأ المؤرخ الفرنسي إرنست لافيس Ernest Lavisse (1842-1922) في وسط برجوازي، وتكوّن في الجامعات الفرنسية والألمانية، وتخصص في تاريخ فرنسا وألمانيا؛ إذ ألّف حول ذلك كتبًا كثيرةً. كما شغل مهمات إدارية بوزارة التربية للسهر على النظام التعليمي، ووضع كتبًا تاريخيةً مدرسيةً موجهةً للناشئة من أجل إيصال تاريخ فرنسا بروح وطنية.

4 أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، 4 أجزاء، ط 1 (القاهرة: بولاق، 1894)؛ 9 أجزاء، ط 2 (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954). وقد ترجم أجزاء منه إلى اللغة الفرنسية مستشرقون فرنسيون إبّان الحماية الفرنسية على المغرب في النصف الأول من القرن العشرين.

5 Ernest Lavisse, *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la Révolution*, 9 volumes (Paris: Hachette, 1900-1911).

مؤسسات الجمهورية الثالثة، فقد تمّ داخل الجامعة، ومثّل ثمرة من ثمرات المدرسة المعروفة في أوروبا باسم "الوضعانية"، وكان أثره فوريًا من الناحية المعرفية والتعليمية[6].

تسعى هذه الورقة لخلق مقارنة بين هذين المؤرخين اللذين كانا في خدمة الدولة، وكتبا عن تاريخها، وذلك برصد سياقات تكوينهما وكتابة مؤلفَيهِما، وإبراز تصورهما للتاريخ، والأثر الذي خلّفاه في بلديهما.

أولًا: السياق التاريخي

تبقى هذه المقارنة صعبة جدًا؛ بسبب تباين السياقات التاريخية التي ولّدت فكر الرجلين. فمن جهة، ارتبط أحمد الناصري بسياق تاريخيّ كانت فيه الدولة المغربية، أو ما يُعرف بـ "المخزن" كما هو متداول لدى المؤرخين الأقدمين والمُحدَثين، ما تزال تحتفظ ببنية سياسيّة موروثة عن القرون السالفة. ولم تكن هذه الدولة قد استطاعت بعد أن تتحول إلى دولة قوميّة تتحكم في كامل التراب تحكمًا إداريًا وعسكريًا منتظمًا، ولم تكن تحتكر "العنف المشروع" بحسب التعريف الحديث لمفهوم الدولة. ومعنى ذلك، فإنّ قبائل كثيرة، لا سيما الجبلية منها، كانت تنازع سلطة المخزن وتنتصر عليه في بعض الأحيان، كما حدث مثلًا عام 1819 لمّا هزمت قبائلُ زيّان بالأطلس المتوسط جيشَ السلطان المولى سليمان[7]. ويجد المُطّلع على تاريخ المغرب السياسي أنّ العلاقة بين المخزن، بصفته سلطة مركزية، والقوى المحلية بصفة عامة، سواءً تعلق الأمر بالقبائل أو النخب الحضرية أو الزوايا، كانت علاقة صدامية ومتذبذبة. كان نفوذ المخزن يتسع بتراجع هذه القوى المحلية كما حصل في نهاية القرن السادس عشر مع أحمد المنصور الذهبي، وفي نهاية القرن السابع عشر وبداية الثامن عشر مع المولى إسماعيل، لمّا توفرت الدولة على جيش نظامي ودخل جِبائيّ قارّ. وفي المقابل، كان هذا النفوذ يتراجع كلما تقوّت شوكة القوى المحلية بسبب وفاة السلطان، أو تفشي الأوبئة والمجاعات، أو بسبب تدخل القوى الأوروبية، كما يظهر مثلًا في نهاية القرن التاسع عشر.

أما في فرنسا، وأوروبا عمومًا، فقد تطورت الدولة منذ القرن السادس عشر في اتجاه نظام "الدولة –الأمّة" Etat-Nation بفضل الوحدة السياسية التي ظهرت على أنقاض الشتات الفيودالي، وخاصةً في فرنسا وإنكلترا، أو في إثر حروب الاسترداد كما هي الحال في إسبانيا. وكانت الدولة، منذ هذا القرن الذي يوافق عصر النهضة، قد استطاعت التحكم في مجموع التراب بفضل جيش نظاميّ، وجهاز إداريّ قادر على جباية الضرائب بطريقة منظمة ومنتظمة في الآن نفسه[8]. وراكم الأوروبيون تجربتهم القومية هذه على مدى الأزمنة الحديثة حتى القرن التاسع عشر، قرن القوميات بامتياز كما يقول المؤرخ البريطاني إريك هوبزباوم[9].

نهضت في القرن التاسع عشر، في أوروبا، الكتابة التاريخية في ضوء التطور الهائل الذي عرفته الدولة ومؤسساتها السياسية والعسكرية والدبلوماسية، في سياق الثورات البرجوازية التي عرفها عدد من البلدان، بدءًا بالثورة الجليلة في إنكلترا (1688-1689)،

---

6 لم تكن صفة "وضعاني" متداولةً في أوساط المؤرخين "الوضعانيين" في نهاية القرن التاسع عشر في فرنسا، فالمؤرخون المنتمون إلى مدرسة الحوليات هم الذين أطلقوا هذا النعت على أنصار التاريخ المنهجي، واستمر هذا التداول إلى يومنا هذا. ولذلك يُفضِّل بعض الباحثين صفة "الوثائقيين" (نسبةً إلى المدرسة الوطنية للوثائق) أو "السوربوناريين" (نسبةً إلى جامعة السوربون). انظر:
Charles-Olivier Carbonell, "L'histoire dite positiviste en France," *Romantisme*, vol. 8, no. 21 (1978), p. 173.

7 محمد المنصور، **المغرب قبل الاستعمار: الدولة والمجتمع والدين، 1792-1822**، تعريب محمد حبيدة (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 303-308.

8 محمد حبيدة، **تاريخ أوروبا: من الفيودالية إلى الأنوار** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2010)، ص 139-152.

9 إريك هوبزباوم، **الشعوب والقوميات منذ عام 1780: المنهج والخرافة والحقيقة**، ترجمة مصطفى حجاج (أبوظبي: دار الكتب الوطنية، 2013).

ومرورًا بالثورة الفرنسية (1789-1794)، وانتهاءً بباقي الثورات الأوروبية في القرن التاسع عشر. فالدولة وفَّرت الوثائق بتأميمها وترتيبها وحفظها في خزانات عامة، ووضعها رهن إشارة الباحثين، وفي الوقت نفسه عمل هؤلاء الباحثون على دراسة تاريخ هذه الدولة. وكانت نتيجة هذه العلاقة الجدلية بين الدولة والمؤرخ هي ظهور دراسات كثيرة تناولت تاريخ الدولة ومؤسساتها وعلاقاتها الدبلوماسية بالدول المجاورة وباقي دول العالم، والحروب التي خاضتها على مختلف الواجهات، وذلك بحسّ وطنيّ لا لبس فيه. حصل هذا في سياق ما يُعرف بالتاريخ المنهجي الذي أسس له الألمان مع المؤرخ ليوبولد فون رانكه Leopold von Ranke عبر الدعوة إلى الابتعاد عن الأطروحات الفلسفية، وربط البحث في التاريخ استنادًا إلى وثائق رسمية، من عقود ومعاهدات ومراسلات وسجلات، ونقدها وتتبع الأحداث تتبعًا كرونولوجيًا.

في فرنسا مثلًا، قامت الدولة منذ ثورة سنة 1789 بجمع الأرشيف الرسمي وحفظه حفظًا مؤسساتيًا. يتجلى ذلك في سلسلة من المحطات. أولًا، سنة 1808 وضع نابوليون اللّبنة الأولى لـ "الوثائق الوطنية الفرنسية" إذ خصص لها قصر سوبيز بباريس الذي تحوّل إلى خزانة لإيواء الأرشيف. ثانيًا، سنة 1816 أنشأت الدولة "أكاديمية النقائش" التي اهتمت بكل ما له صلة بالتاريخ وعلم الآثار. ثالثًا، سنة 1821، وهي سنة حاسمة في مسألة كتابة تاريخ الدولة، تأسست "المدرسة الوطنية للوثائق" التي حملت على عاتقها مهمة إعداد مختصين في الأرشيف من خلال تكوينهم في اللغات الكلاسيكية، أي اللاتينية والإغريقية، والباليوغرافيا، أي فك الخطوط القديمة، وذلك لأجل حفظ الوثائق وتحقيقها ونشرها.

أمّا في المغرب، فلم تهتم الدولة بالوثائق وحفظها على نحو مؤسساتي إلاّ في وقت متأخر. كانت هذه الوثائق ما تزال في معظمها ملكًا للعائلات الكبيرة بالمدن العتيقة خاصّة. وهي في الغالب وثائق غير رسمية، من إخباريات ونوازل وكتب المناقب والتراجم وباقي المؤلفات ذات الصلة بما هو فقهيّ بصفة خاصّة. وكانت كتب الأخبار المصدر الرئيس لكتابة تاريخ السلالات المتعاقبة على حكم البلاد، سواء من مؤلِّفين مجهولين أو مؤرخين مرتبطين بالبلاط ارتباطًا عضويًا أو غير عضوي.

وكان الاهتمام بالوثائق الرسمية التي كتبها المخزن أو المبعوثة إليه من جهات مسؤولة مغربية (وزراء أو قُوّاد) أو أجنبية (ملوك أو سفراء)، والتي تهم مؤسسات الدولة وشؤونها السياسية والدبلوماسية، قد ارتبط بظرفية النصف الثاني من القرن التاسع عشر لمّا اتسع في المغرب التدخل الأوروبي، العسكري والاقتصادي، و"أصبح المخزن مضطرًا للإدلاء عند الحاجة بالحجّة في ملفات متزايدة ومُعقّدة تهم تراب المغرب وموارده .. والتفاوض الدائم مع الأجناس ونوابهم المقيمين بطنجة"[10]. ومعنى ذلك، أنّ كتابة تاريخ الدولة في المغرب، طبقًا لهذه العوامل، تبقى عملية صعبة، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بمرحلة ما قبل القرن التاسع عشر؛ أي قبل اهتمام الدولة بالوثائق.

ثانيًا: تاريخ الدولة وحسّ الوطن

لم يكن المغربي أحمد الناصري والفرنسي إرنست لافيس مؤرخين للدولة بالمعنى الرسميّ للكلمة. ففي المغرب، توقفت "التواريخ الخاصة بالدولة على الأكثر مع تاريخ أكنسوس"، أي كتاب **الجيش العرمرم الخماسي في دولة أولاد مولانا علي السجلماسي** الذي ألّفه المؤرخ أبو عبد الله محمد بن أحمد أكنسوس في منتصف القرن التاسع عشر[11]. كان هذا النمط من الكتابة مألوفًا في عهد السلاطين السعديين، والعلويين الأوائل، مع عبد العزيز الفشتالي صاحب **مناهل الصفا في أخبار الملوك الشرفاء** الذي جعل من كتابه "مديحًا

10 عبد الأحد السبتي، **التاريخ والذاكرة: أوراش في تاريخ المغرب** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 204. هذه الوثائق محفوظة اليوم بالخزانة الحسنية ومديرية الوثائق الملكية بالرباط.

11 ليفي بروفنصال، **مؤرخو الشرفا**، تعريب عبد القادر الخلادي (الرباط: مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977)، ص 262.

وتقريظًا لأسرة أحمد المنصور"، ومحمد الصغير الإفراني الذي ألّف **الظل الوريف في مفاخر مولانا إسماعيل بن الشريف**، وغيرهما من التآليف التي رأت النور في كنف المخزن[12]. أما كتاب **الاستقصا**، على غرار كتاب "تاريخ فرنسا" لإرنست لافيس، على ما بينهما من تباين سنأتي على ذكره، فكان كتابًا حول تاريخ الدولة، مع بعض المسافة إزاء هذه الدولة. عند صدور كتاب **الاستقصا** عام 1894، لاحظ القُرّاء من أهل الصلة بالبلاط أن الناصري اهتم، خاصة فيما يتعلق بالفترات القريبة من زمانه، بـ"وزراء الملوك العلويّين المتأخرين" الذين كان لهم دور كبيرٌ في تدبير شؤون المخزن أكثر مما اهتم بهؤلاء الملوك أنفسهم[13]. هذا على الرغم من استحسان الحسن الأول للكتاب، وتوقيعه لظهير شريف تنويهًا بما أنجزه المؤلِّف[14].

أما إرنست لافيس، فكان فاعلًا رئيسًا في قلب الدولة. فالحكومة الفرنسية في القرن التاسع عشر كانت قد رفعت من منزلة المؤرخين وبوَّأتهم مكانة مركزية في الإشراف على البرامج الجامعية والمدرسية بوزارة التربية، ليس فقط إرنست لافيس، المختص في التاريخ الحديث، والذي يعود إليه الفضل في إنشاء "دبلوم الدراسات العليا" عام 1886، بل أيضًا فيكتور دوري Victor Duruy، الوزير والمؤرخ المختص في تاريخ الرومان، والذي أسس "المدرسة العليا للدراسات التطبيقية" عام 1868، ومن قبلهما فرانسوا كيزو François Guizot، وزير التعليم أيضًا وأستاذ التاريخ في جامعة السوربون، صاحب قانون 1833 الرامي إلى إنشاء مدرسة في كل جماعة وطنية[15].

عمل أحمد الناصري على تكييف تاريخ المغرب الأقصى تكييفًا قوميًا وترابيًا ودينيًا. فقد أكد في سرد أخبار السلالات الحاكمة استمراريةَ الدولة، أو ما يسميه عبد الأحد السبتي "الاستمرارية الشاملة للكيان القوميّ"[16]، مع وضوح الرؤية فيما يتعلق بالأحداث العصيبة التي مرّت بها الدولة في القرن التاسع عشر. في ذكره حدث هزيمة إيسلي أمام فرنسا عام 1844، والتي عدّها "مصيبةً عظيمةً وفجيعةً كبيرةً"، أصر على عبارات ذات دلالة، وهي "الدولة الشريفة"، و"دولة السلطان الأعظم"، و"الجهاد وإيقاظ العزائم" في مواجهة "جيش الفرنسيس"، وبرَّر ما وقّعته الدولة من معاهدات مع أمم أوروبا والقاضية بإسقاط رسوم التجارة والمراسي، عقب هذا الحدث، في سياق التحرش الاستعماري بالبلاد، بما دعت إليه "المصلحة الوقتية"[17]. وعلى المستوى الوطنيّ، أبان الناصري عن نزعة قطْريّة واضحة، في مقابل نزعة الأمة التي كانت مألوفة في الماضي، لمّا دافع عن الدولة في حديثه عن المناوشات التي حصلت بين جيش السلطان عبد الرحمن بن هشام وأتباع الأمير عبد القادر الجزائري، بعد هزيمة إيسلي المذكورة، قائلًا في ختام كلامه: "قد يقف بعض المنتقدين على ما حكيناه من أخبار هذا الرجل فينسبنا إلى تعصب وسوء أدب، والجواب أنّا ما حكينا إلا الواقع"[18]. ومن الناحية الدينيّة، شدّد الناصري على وحدة المذهب المالكي بصفته لُحمة دينيّة اخترقت السلالات والعصور.

كان هاجس الناصري هو إبراز هوية المغرب التاريخية التي يتداخل فيها ما هو محليّ وما هو آتٍ من الأندلس، ما هو مشرقيّ وما هو مغربيّ، ما له صلة بالعصبية الأمازيغية وما هو مرتبط بحظوة الشرف. تلك الهوية التي ما فتئت تتقوّى بمفعول الجهاد بصفته محركًا دينيًا لمجموع المكونات الاجتماعية للتصدي للاحتلال الإيبيري، ومواجهة القوى الأوروبية المتصارعة من أجل احتلال المغرب في القرن التاسع عشر.

---

12 بروفنصال، ص 80-81، 90.

13 بروفنصال، ص 258.

14 أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، ط 2، ج 1 (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954)، (ترجمة المؤلف بقلم جعفر الناصري ومحمد الناصري)، ص 38.

15 Félix Ponteil, *Histoire de l'enseignement en France, 1789-1965* (Paris: Sirey, 1966).

16 السبتي، ص 187.

17 الناصري، ج 9، ص 49-55.

18 المرجع نفسه، ج 9، ص 58.

وفي عملية كتابة تاريخ هذه الدولة، استطاع الناصري أن يكون دقيقًا في ذكر الوقائع والمعارك والتمردات، والتأكد من صحّة أخبارها، واستعراضها بطريقة كرونولوجية. كما زاوج بين الخبر السياسي والخبر الموازي، الاجتماعي أو الطبيعي؛ إذ تحدّث عن الحوادث الكبرى، مثل المجاعات والأوبئة والكوارث والمظاهر الطبيعية كالفيضانات والزلازل والكسوف والخسوف. وقدّم أيضًا أوصافًا مضبوطة للمنشئات العمرانية، من قصور ومساجد ومدارس.

ويقف القارئ لكتاب **الاستقصا**، والمتتبع لما كُتب حول هذا الكتاب، على ميزتين رئيستين تضمنان قيمته العلمية، وتؤكدان تميزه من الكتابات السابقة، وحتى اللاحقة، خصوصًا تلك التي انحصرت في التعريف بالتاريخ المحلي، على شاكلة ما كتبه محمد داوود (تاريخ تطوان)، وابن زيدان (تاريخ مكناس)، والمختار السوسي (تاريخ سوس)، وهما:

- **الجهد المصدريّ**: نقَّب الناصري في الوثائق الدفينة المحفوظة في الزوايا والبيوتات الكبرى بالمدن العتيقة والمناطق النائية، وكشف عن خباياها. فقد استغرق كتابه **الاستقصا** نحو عشرين سنة من البحث والتنقيب في الأخبار والتقاييد والمراسلات والظهائر وغيرها من الأوراق التي تحمل توقيعات السلاطين وتقارير كبار الموظفين، حتى جمع منها "أكياسًا مملوءة" على حدّ قول ولَديه، جعفر ومحمد الناصري[19]. وذكر هذه المصادر بأمانة؛ إذ حدَّد المقتبسات من البداية إلى النهاية. ولم يكتف بالمصادر المكتوبة باللغة العربية، بل بحث أيضًا في النصوص الأجنبية، فأشار إلى "بعض المصادر الإسبانية والبرتغالية التي كان قد عثر عليها بثغر الجديدة، ونقل منها بواسطة ترجمان يهوديّ يعمل بالقنصلية الإسبانية"[20]. فكان، بحسب محمد المنوني، "أوّلَ مؤرخ مغربيّ اقتبس من المصادر الأوروبية، وترجم منها إلى العربية"[21]. فعلى الرغم من تكوينه التقليدي المرتبط بالعلوم الشرعية بصفة خاصّة، كان له اطلاع كبير على معارف عصره، ولا سيما تلك المُترجمة إلى العربية والواردة من المشرق، إذ كان يسعى للتجديد والخروج قدر الإمكان عن المسالك المرسومة. كان "يرى أن الطريقة المسلوكة في التعليم عند المغاربة قليلة الجدوى عديمة النتيجة بعيدة الوصول إلى الغاية المقصودة منها، وأن التآليف المتداولة بين أيديهم لا تفي بالغرض المطلوب لاختصارها وغموضها وانغلاق عباراتها واختلاطها وعدم ترتيبها ولاحتوائها على المسائل والأبحاث الفارغة التي لا طائل تحتها"[22].

- **الرؤية التركيبية**: جمع صاحب **الاستقصا** شتات التاريخ السياسي المغربي المتفرق في كتب الأخبار وكتب أخرى. ففي غياب الوثائق الرسمية، أو قلّتها في أفضل الأحيان، لا سيما فيما يتعلق بمراحل ما قبل القرن التاسع عشر، لجأ الناصري إلى كتب تبدو بعيدة عن تاريخ الدولة، لكنها تلقي أضواء مهمة على هذا التاريخ، منها كتب الطبقات وكتب تراجم الأعيان ممن كانت لهم حظوة الحضور في البلاط والتأثير في شؤون المدن والقرى والزوايا. لقد واجه الإكراهات الأرشيفية نفسها التي سبق أن واجهت مؤرخين سابقين لمّا عزموا على كتابة التاريخ، لكن جولاته الكثيرة عبر مدن البلاد وأقاليمها، وسعة اطلاعه وإصراره المعرفي على حبك خيط ناظم بين الفترات والسلالات، من الأسباب التي مكّنته من الوصول إلى نتيجة مهمة جدًا، قياسًا على الظرفية المعرفية التي كانت عليها البلاد في نهاية القرن التاسع عشر. من هذه الزاوية، يمثّل كتاب **الاستقصا**، كما يقول ليفي بروفنصال في دراسته حول الإنتاج التاريخي التقليدي، "تقدمًا لا نظير له في حركة التأليف التاريخي المغربي"[23].

---

19 الناصري، ج 1، ص 37. أبان الناصري في عمله بالسلك المخزني، عن حسٍّ أرشيفيٍّ كبير ينم عن وعيه التام بضرورة حفظ الوثائق وترتيبها. يظهر ذلك، لمّا تولى بأمر سلطانيٍّ "خطة العدالة والصائر على الأحباس الكبرى بسلا"، إذ نظمها تنظيمًا محكمًا، و"نقَّب عن ما ضاع منها وردها لأصولها". وتشهد وثائق الأحباس اليوم على إدراكه أهمية الوثائق التي لم ترقَ، كما هي الحال في أوروبا، إلى مستوى التنظيم المؤسساتي الذي تسهر عليه الدولة، انظر: المرجع نفسه، ص 17.

20 بروفنصال، ص 261.

21 محمد المنوني، **مظاهر يقظة المغرب الحديث**، ط 2 (الدار البيضاء/ بيروت: المدارس للنشر والتوزيع/ دار الغرب الإسلامي، 1985)، ص 325.

22 الناصري، ج 1، ص 16.

23 بروفنصال، ص 255.

يلتقي أحمد الناصري وإرنست لافيس في كتابة التاريخ حُبًّا في دولة لها تاريخ وتتهددها مخاطر خارجية. ومع تباين السياقات، يبقى الهاجس نفسه مُحرِّكًا لهذين المُؤرخين. ففي نهاية القرن التاسع عشر، في المغرب كانت الأمم الاستعمارية تتنافس من أجل بسط السيطرة على البلاد. وفي أوروبا كان الألمان قد تقوَّوا على نحو كافٍ لتهديد فرنسا. لكن الفرق الحاصل بينهما هو وعي الفرنسيين بأهمية المؤرخ، ودوره في تقدم الدولة. يظهر ذلك في تجربة إرنست لافيس؛ إذ سافر إلى ألمانيا، ودرَس تاريخها، ووقف عن كثب على سرّ التقدم هناك، ألا وهو نظام التعليم الذي يربط بين النظرية والتطبيق، واستفاد من ذلك استفادة كبيرة. كما يتجلى ذلك في حضور هذا المؤرخ في وزارة التربية العمومية في الحكومة الفرنسية بصفته مستشارًا؛ ما يَسَّر نقل النمط الألماني إلى فرنسا.

والأكثر من ذلك، أنه لما ألَّف كتابه "تاريخ فرنسا من العصور القديمة إلى ثورة 1789"، جعل منه نسخة مُيسَّرة للصغار تُعرف باسم "مختصر تاريخ فرنسا" أو "لافيس الصغير". جاء في مقدمة هذا الكتاب الذي يُعرِّف بالأحداث الكبرى، وبالشخصيات العظيمة لإدراك المسار العام لتاريخ فرنسا: "سترون أن آباءكم سفكوا دماءهم في معارك مجيدة حتى تحتل فرنسا مكانة مشرفة بين الأمم. وستتعلَّمون ما عليكم من ديْن إزاءهم، ولماذا عليكم أولًا وقبل كل شيء حبّ وطنكم، أي حبّ أرض آبائكم"[24]. لقد كان لهذا الكتاب أثر بالغ في نماء الروح الوطنية لدى الأطفال والتلاميذ، وعموم الفرنسيين، بإذكاء عظمة الدولة وروح الانتقام من هزيمة 1870 أمام ألمانيا.

دفعت هذه العوامل بعض المؤرخين إلى النظر إليه على أنه مؤرخ رسميّ للجمهورية الفرنسية الثالثة، والسموّ به إلى مرتبة "المعلِّم الوطنيّ"، كما سمّاه بيير نورا في المؤلَّف الضخم الذي أشرف عليه بعنوان "مواقع الذاكرة"؛ ذلك أن "مختصر تاريخ فرنسا" الصادر عام 1895، كان بمنزلة كتاب الجمهورية المقدَّس؛ إذ أعيد نشره 75 مرة في ملايين النسخ إلى غاية 1950[25].

قياسًا على تجربة إرنست لافيس الجامعية، تبدو تجربة أحمد الناصري تقليدية. لكن، علينا أن نفهم الأمور بكثير من النسبية. صحيح أن الكتابة التاريخية في المغرب خلال القرن التاسع عشر، كما تظهر في **الاستقصا**، هي كتابة تقليدية، خارج إطار الجامعة، خلافًا للكتابة الوضعانية المنبثقة من جامعة السوربون، مجسّدةً في مثال لافيس وغيره من المؤرخين الفرنسيين والأوروبيين بصفة عامّة. صحيح أيضًا أنّ **الاستقصا** حافظ على التقليد الموروث عن العصر الوسيط، من حيث الموضوع، المرتبط بتاريخ السلالات والسلاطين، وأخبار الوجهاء والشرفاء، وعلى مستوى أسلوب التدوين الذي تركه كبار المؤرخين العرب في المشرق والمغرب، ومنهم أبو جعفر الطبري وأحمد اليعقوبي وابن أبي زرع ومحمد الصغير الإفراني وأبو القاسم الزياني وأحمد ابن أبي الضياف، وغيرهم. لكن في هذه النقطة بالذات، وبغض النظر عن الخلفية الفكرية للرجلين، كون هذا محكومًا بمرجعية فقهية محافظة على غرار من سبقه من المؤرخين الأقدمين، وذاك علمانيّ ليبراليّ سائر على نهج المؤرخين المحدَثين، تلتقي التجربتان: تاريخ حدثي، تاريخ سياسي، أو كما قال فيرناند بروديل "تاريخ حارق"[26].

وإذا كان الناصري قد كتب **الاستقصا**، وهو لم يخرج عن حدود بلده الجغرافية قطّ، ولم يطّلع على لغة من اللغات الأجنبية، على خلاف إرنست لافيس الذي عاش في ألمانيا مدّة من الزمن، وتكلّم لغة أهلها، فإنه كان على صلة بالأوروبيين المقيمين بالمغرب، وعلى وعي بالسفر إلى الخارج وإتقان اللغات الحية؛ كونها السبيل الوحيدة لمواكبة مستحدثات العصر، في مرحلة كان فيها التفكير في هذه المسألة ضربًا من ضروب الخروج عن أمر الجماعة. يقول جعفر الناصري ومحمد الناصري في تقديمهما للكتاب: "كانت له مع بعض قناصل

---

24 Ernest Lavisse, *Histoire de France: Cours moyen, 1ère et 2ème années* (introduction), (Paris : A. Colin, 1894).

25 Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, vol. 1 (Paris: Gallimard, 1984), p. 258.

ما لقَّنه لافيس ظل ساري المفعول في فرنسا إلى غاية رجة أيار/ مايو 1968، وموجة ما بعد الاستعمار الثقافية.

26 Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, vol. 1 (Paris: Armand Colin, 1990), p. 17.



الدول والتجّار الأجانب في عصره معاشرة ووداد ومذكرات ومحاورات ومراسلات علمية في مسائل مختلفة. وطالما كان يهتم بإرسال بعض أنجاله إلى أوروبا قصد أخذ العلم في مدارسها، مع أنّ هذه الفكرة لم تكن تخطر لأحد من المغاربة أهل عصره"[27].

خاتمة

إنّ الأمور بسياقاتها. وقد وفّرت الدولة الفرنسية لإرنست لافيس، وهي في كامل بنيتها الإدارية والتنظيمية، خزانات هائلة من الوثائق، وجامعات ذات صيت عالميّ، وفرصًا متعددة للتكوين في الخارج، فمنحها إنتاجًا فكريًّا استفادت منه على مدى أجيال. وظلّ عمله رائجًا في أوساط الطلاب والتلاميذ وباقي القراء من عموم الفرنسيين حتى أواسط القرن العشرين. أما أحمد الناصري، فعلى الرغم من قربه من الدوائر المخزنية، فإنه عاش في ظرفيّة كانت فيها الدولة المغربية تبحث عن سبل إصلاح مؤسساتها لمسايرة التحولات الحاصلة في محيطها الداخليّ والخارجيّ. ولذلك، كان تأليفه ثمرة جهد فردي وعصاميّ. كان عليه أن يجد مادته المصدرية، وأن يبتكر موضوعه التوليفي، وأن ينفق فيه من ماله الخاص ليرى النور. اليوم، مرت أكثر من مئة وعشرين سنة على صدور **الاستقصا**. لكن عودة الباحثين المغاربة والأجانب إليه تبقى أمرًا لا مناص منه. كان عبد الله العروي محقًّا لمّا نبّه إلى الفهم النسبيّ لأمور الكتابة ومناهجها، بسبب ما تعرفه من تغيّرات، إذ قال: "الكتابة التقليديّة لا يمكن أن تُتجاوز ما دامت حدودها قائمة، وتلك الحدود هي المفاهيم المعتمدة فيها: الحقبة، الحدث، الوثيقة". ثم قابل بين المقاربتين التقليدية والوضعانية، وأشار إلى أنّ الثانية أصبحت بدورها تقليديّة بحكم التطور الحاصل في المناهج والتصورات التاريخية[28].



27 الناصري، ج 1، ص 15.

28 عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ط 5، ج 1 (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 11-12.



المراجـــع
References

العربية

- بروفنصال، ليفي. **مؤرخو الشرفا**. تعريب عبد القادر الخلادي. الرباط: مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977.
- حبيدة، محمد. **تاريخ أوروبا: من الفيودالية إلى الأنوار**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2010.
- السبتي، عبد الأحد (تنسيق). **الإسطوغرافيا والأزمة: دراسات في الكتابة التاريخية والثقافة**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1994.
- ــــــــــــــ. **التاريخ والذاكرة: أوراش في تاريخ المغرب**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012.
- الشابي، مصطفى. **النخبة المخزنية في مغرب القرن التاسع عشر**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995.
- العروي، عبد الله. **مجمل تاريخ المغرب**. ط 5. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996.
- المنصور، محمد. **المغرب قبل الاستعمار: الدولة والمجتمع والدين، 1792-1822**. تعريب محمد حبيدة. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006.
- المنوني، محمد. **مظاهر يقظة المغرب الحديث**. ط 2. الدار البيضاء/ بيروت: المدارس للنشر والتوزيع/ دار الغرب الإسلامي، 1985.
- الناصري، أحمد بن خالد. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**. ط 2. الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954.
- هوبزباوم، إريك. **الشعوب والقوميات منذ عام 1780: المنهج والخرافة والحقيقة**، ترجمة مصطفى حجاج. أبوظبي: دار الكتب الوطنية، 2013.

الأجنبية

- Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. vol. 1. Paris: Armand Colin, 1990.
- Carbonell, Charles-Olivier. "L'histoire dite positiviste en France." *Romantisme*. vol. 8. no. 21 (1978).
- Lavisse, Ernest. *Histoire de France: Cours moyen, 1ère et 2ème années* (introduction). Paris: A. Colin, 1894.
- ————. *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la Révolution*. Paris: Hachette, 1900-1911.
- Nora, Pierre. *Les lieux de mémoire.* Paris: Gallimard, 1984.
- Ponteil, Félix. *Histoire de l'enseignement en France, 1789-1965.* Paris: Sirey, 1966.

محمد المريمي | Mohammed Merimi[1]

المعرفة التاريخية والدولة لدى مؤرخي الأطراف في البلاد التونسية خلال العصر الحديث

Historical Knowledge and the State among Historians of Rural Tunisia in the Modern Era

يقسم بعض المؤرخين[2] الإخباريين إلى منتجي معرفة تاريخية موضوعها الدولة أساسًا، وإلى آخرين منتجي معرفة تاريخية يتعلق موضوعها بجهاتهم. ذكر أحمد عبد السلام العديد من الإخباريين الموالين للدولة، وقدّم لمؤلفاتهم، من بينهم ابن أبي دينار في القرن السابع عشر، وحسين خوجة والوزير السراج وحمودة بن عبد العزيز في القرن الثامن عشر، وخير الدين التونسي وأحمد بن أبي الضياف وغيرهم في القرن التاسع عشر[3]. وركز هؤلاء المؤرخون في أخبار السلطة المركزية، ولم يجرِ التطرق إلى أخبار الجهات والمجتمعات الطرفية في متونهم ومؤلفاتهم إلا بقدر تدخل الدولة فيها. ويهتم مؤرخو النواحي بأخبار جهاتهم والمجتمعات المحلية وأهل المناطق الطرفية التي يكتبون عنها. وذكر بعضهم أيضًا أحمد عبد السلام في رسالته في تاريخ الثقافة، ومن بينهم في القرن السابع عشر، المنتصر بن المرابط بن أبي لحية القفصي، وفي القرن التاسع عشر محمود مقديش الصفاقسي ومحمد أبو راس الجربي، وبقي بعضهم إلى تواريخ متأخرة غير معروف لدى الخاصة والعامة بسبب عدم الترجمة له، من بينهم سليمان بن أحمد الحيلاتي الجربي وسعيد بن تعاريت الجربي[4] وغيرهما. وركز هؤلاء في هياكل النفوذ المحلية، ولم يهتمّوا بأخبار الدولة إلا بقدر ما لهياكل النفوذ المحلية علاقة بها. وفي الحصيلة، تكون أخبار الدولة في إنتاج المعرفة التاريخية لدى هؤلاء، طرفية بالنسبة إلى الأخبار المتعلقة بهياكل النفوذ المحلي، ويكون الأمر على النقيض من ذلك لدى أولئك.

وتمثل الدولة والمجتمعات المحلية ومؤسسات النفوذ المحلي تركيبات سياسية ومجتمعية معقدة تشارك فيها أطراف عدّة وفاعلون اجتماعيّون من بينهم المؤرِّخون أنفسهم. وتنشأ في الحالات جميعها معادلة بين المؤرخ بوصفه فاعلًا اجتماعيًّا، والمؤرخ بوصفه منتِجًا للمعرفة التاريخية.

واستنادًا إلى هذا المنطق سندرس علاقة المعرفة التاريخية بالدولة وطبيعتها في متون الإخباري سليمان بن أحمد الحيلاتي والإخباري محمد أبو راس الجربي ورسائلهما. وينتمي كلاهما إلى جزيرة جربة ولذلك ينعت كل منهما بالجربي ويتخذان من الجزيرة، خلال عهد

1 أستاذ محاضر في كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة وعضو بمخبر دراسات مغاربية في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، تونس.
Lecturer in the Faculty of Arts and Humanities in Manouba and a member of the Maghreb Studies Laboratory at the Faculty of Humanities and Social Sciences in Tunis, Tunisia.

2 Abdelhamid Henia, "Historiographie moderne en Tunisie et mémoires de l'Etat (XVIIIe-XIXe siècle)," in: *Ecritures de l'histoire du Maghreb: Identité, mémoire et historiographie*, coordination A. El Moudden, A. Henia, A. Benhadda (Rabat: Faculté des lettres et des sciences humaines, 2007).

3 أحمد عبد السلام، **المؤرخون التونسيون في القرون 17 و18 و19م، رسالة في تاريخ الثقافة**، نقلها أحمد عبد السلام وعبد الرزاق الحليوي (قرطاج: بيت الحكمة، 1993)، ص 155.

4 سعيد بن تعاريت، رسالة في تاريخ جربة في تراجم علماء الجزيرة وذكر أمرائها من بني السمومني وبني الجلود، مخطوط، المكتبة البارونية، حومة السوق - جربة.



الأتراك العثمانيين، موضوع متنهما. وقد كانت جربة حينها تحت حكم عائلات أعيانٍ إباضية وخصوصًا عائلة الشيخ مسعود بن صالح السمومني. وكان آخر أمراء الحكم ومشايخه في جربة، السمومني الذي تولّى الحكم سنة 1558، ثم عائلة بن جلود التي انقرضت بوفاة الشيخ سعيد بن محمد بن صالح بن جلود سنة 1800-1801. ومرت جربة حينها من تبعية الإيالة الطرابلسية التي استمرت من سنة 1551-1552 حتى بداية القرن السابع عشر، ثم أُلحقت بالإيالة التونسية، وبلا رجعة، بداية من عهد يوسف داي (1610-1637)[5].

والمهم أن نفهم طبيعة المعرفة التاريخية التي أنتجها الإخباري الحيلاتي المتوفّى نهاية القرن السابع عشر، والإخباري الجربي المتوفّى في مطلع القرن التاسع عشر. ما مكانة الدولة ومنزلة أخبار منطقة جربة في متنهما؟ وما علاقة الوضع الاجتماعي الذي كان يشغل هذا وذاك بإنتاج المعرفة التاريخية؟ وهل لهما خلفية معيَّنة يستتران وراءها ومشروع سياسي ومجتمعي يروِّجان له ويدافعان عنه؟ وهل هذه المشاريع متشابهة أم متنافرة؟

الموضوع واحد والمعرفة التاريخية جمعًا

نتطرق إلى الكتابة التاريخية وكيفية إنتاج المعرفة التاريخية لدى الحيلاتي[6] والجربي[7] في مستوى الخبر التاريخي أولًا، وتهمنا في الحالتين كلتيهما الأخبار الواردة في خطابيهما في سياق العلاقة بالدولة، وفي الحالة التي نحن فيها، دولة الأتراك العثمانيين في طرابلس وفي تونس من حيث زمانها والفاعلون الاجتماعيون فيها ومجالها ثم مكانة البناءات الطرفية منها. كما نتطرَّق إلى الخبر التاريخي في علاقة بالتركيبة السياسية والاجتماعية التي تمثلها هياكل النفوذ المحلي، والحالة التي تهمنا هي حالة النظام السياسي والإداري الإباضي، المعروف في جزيرة جربة بنظام العزابة من حيث مؤسساته وذاكرة أهل الجزيرة ووحدة ترابه أو عدمها. ويذهب اهتمامنا إلى مستوًى ثانٍ لتناول الموضوعات التي يتطرق إليها الإخباريَّان كلاهما، وما تفرزه من اختلاف في صوغ خطابيهما في مدونة خاصة بهما من حيث طبيعتها وتقاطعها أو تنافرها، كما نسعى إلى إبراز الحدود الفاصلة و/ أو الواصلة بين نسيج الخبر في متن كليهما. كما سنتطرق إلى موضوع من الموضوعات المشتركة التي تم تناولها في المتنين كليهما، فنتناوله مثالًا للدرس والتمحيص.

واخترنا من بين الأخبار المشتركة الواردة في متني الحيلاتي والجربي خبرًا يمثل حدثًا تاريخيًا تأسيسيًّا، مفاده: قطع جزيرة جربة علاقتها بالعهد الحفصي وتبعيتها للبلاد التونسية، ودخولها إلى الإمبراطورية العثمانية وتبعيتها لها، وهي بذلك تصبح طرفًا ضمن إيالة طرابلس. ويتمثل الخبر بدخول درغوث باشا والي طرابلس إلى الجزيرة، وضمّها إلى الإيالة الطرابلسية التي فتحها الأتراك العثمانيون سنة 1551-1552. ويقول الحيلاتي بخصوص ذلك: "وفي سنة ستة وستين دخل الشيخ مسعود بن صالح (السمومني) جربة ووقعت الفتنة بين سدويكش ومستاوة والأتراك وعرب الحزم في مرسى سدويكش فكانت الدائرة على سدويكش وتمادت الفتن والقتل بين الفريقين سبعة أشهر وجاء الباشا درغوث من طرابلس مع أولاد شبل والسبعة وزوارة وخلق كثير برًا وبحرًا ونزل قشتيل الوادي فالتقى مع الشيخ مسعود والوهبية في سبخة القشتيل فوقعت الدائرة على الوهبية لكثرة جنود طورغود ومات منهم ألف ومائتان ومات من الأتراك ومستاوة ومن معهم خلق كثير، ووقع من الفيء والسبي وهتك الحريم ما لم يأذن به الله"[8].

5 بخصوص انتقال جزيرة جربة من تبعية الإيالة الطرابلسية إلى الإيالة التونسية، انظر: محمد المريمي، "الفئات الاجتماعية بجربة وعلاقتها بالسلطة المركزية خلال العصر الحديث"، مذكرة شهادة الكفاءة في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 1990 (غير منشورة)، ص 95.

6 سليمان الحيلاتي، **علماء جربة المسمى رسائل الشيخ سليمان بن أحمد الحيلاتي الجربي**، تحقيق محمد قوجة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998).

7 محمد أبو راس الجربي، **مؤنس الأحبة في أخبار جربة**، تحقيق محمد المرزوقي (تونس: المعهد القومي للآثار والفنون، 1960).

8 الحيلاتي، ص 5.

أما الجربي فيروي الخبر نفسه على النحو الآتي: "وفي سنة ستين وتسعمائة قدم صاحب طرابلس درغوث باشا الى الجزيرة بعساكره من الترك وزوارة والسبعة وأولاد شبل ولما سمع أهل الجزيرة بقدومه ارسلوا الى صاحب تونس أحمد بن الحسن الحفصي يستمدونه فلم يلتفت اليهم لعجزه واختلاف أمره فهاجمهم درغوث باشا ودخل الجزيرة ونزل على الساحل القبلي واجتمعت أهل الجزيرة وقاتلوا قتالًا شديدًا وترادفت العربان مع درغوث باشا فانهزم اهل الجزيرة واستشهد منهم الف ومائتا شهيد وافترق الباقون واستولى درغوث باشا على الجزيرة ورتب قوانينها واستخلف عليها عامله الشيخ مسعود السمومني ورجع الى طرابلس سنة سبع وتسعين وتسعمائة وكان أهل المدينة في كدر من جور عمال طرابلس فأرسلوا الى صاحب تونس وفي ذلك التاريخ دخلت الترك لمدينة تونس والحكم بايدي البلكباشية في الديوان"[9].

أورد الحيلاتي والجربي الخبر مركّبًا. ويمكن أن يعدّ في حد ذاته خطابًا يحتوي على عناصر عدّة، منها رؤية كل إِخباري للزمن من خلال علاقته بالدولة. ويضع الحيلاتي الخبر سنة 966هـ/ 1558-1559م، والجربي سنة 960هـ/ 1552-1553م أي بمسافة زمنية تقدر بست سنوات. ولم يكن فارق السنوات كبيرًا ولكنه ليس بلا مقابل أو بلا معنى. ومهما يكن من أمر، يركز الحيلاتي خبره في السمومني، شيخ الحكم في جربة. وقد أُعطي آل السمومني والأُسرة[10] مقاليدَ مشيخة الجزيرة منذ منتصف القرن الثالث عشر الميلادي تقريبًا. وكانت مؤسسة شيخ جربة تمثّل بناء سياسيًّا محليًّا هرميًّا يرمز إليه. ويشق ذلك البناء التفكير المذهبي الإباضي ويعرف بنظام العزابة[11]. ويجعل الحيلاتي من هياكل النفوذ المحلي مركزًا لخبره. وتمثّل الأخبار التي لا ترتبط بشيخ جربة، كالأتراك وعرب الحزم وغيرهم، ملاحق الخبر المتعلق بالسمومني أو أطرافه[12]. ويهتم الحيلاتي بنتائج الخبر المرتبط بأهل جربة في مختلف المراحل. ويصبح مرسى سدويكش حينئذ في مرحلة أولى مكانًا للذاكرة، يرتبط بمواجهة سدويكش ومستاوة وتحالف مستاوة مع الأتراك وعرب الحزم، فنعت المواجهة مع مستاوة بالفتنة. ثم جعل قشتيل الوادي مكانًا لذاكرة آخر مشهد مواجهة بين السمومني وباشا طرابلس درغوث وحلفائه. فلم تكن المؤسسة المخزنية تعني الحيلاتي إلا حينما ترتبط بالسلطة المحلية وتتدخّل في الجزيرة. فلا تكون الدولة في الحصيلة غائبة في خبر الحيلاتي بل يكون لها موقع طرفي.

وفي المقابل يركز الجربي الخبر في دخول الأتراك إلى جربة[13] وخصوصًا الأفعال التي قام بها درغوث باشا بوصفه رمزًا لمركز حكم ونفوذ. ويهتم أيضًا بهزيمة أهل جربة واستشهاد بعضهم وتشتُّت بعضهم الآخر. ويعير الجربي الفعل المخزني الذي قام به درغوث باشا بجربة قبل مغادرته الجزيرة أهمية. وبعد استيلاء درغوث باشا على جربة رتب قوانينها واستخلف فيها السمومني، فحول مؤرخنا منصبه من وضع شيخ جربة، بمعنى شيخ الجزيرة أو شيخ البلد، إلى عاملها. ويشير الجربي في مناسبتين إلى علاقة أهل جربة بالمركز تونس، فقد راسل هؤلاء صاحب تونس في زمن بحثهم عن حليف لمواجهة درغوث باشا والتصدي لدخوله أرض جربة، ثم في زمن مواجهة جَور عمال طرابلس العاملين في الجزيرة. ويدل هذا الإيماء على أن الراوي ينحاز إلى أتراك تونس ويفضلهم على نظرائهم في طرابلس.

9 الجربي، ص 112.

10 المريمي.

11 للمزيد من الاطلاع على نظام العزابة، انظر: فرحات الجعبيري، **نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة** (تونس: المعهد القومي للآثار والفنون، 1975)؛ محمد المريمي، **إباضية جزيرة جربة خلال العصر الحديث** (تونس: نشر كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة/ مجمع الأطرش للكتاب المختص/ مخبر دراسات مغاربية، 2015).

12 لمعرفة استعمال لفظة شيخ في الوسط الإباضي في جربة، انظر:
Gilles Veinstein, "Aperçus sur l'entrée de l'île de Djerba dans l'orbite ottomane," in: *Les provinces arabes et leurs sources documentaires à l'époque ottomane,* CER sur les provinces arabes à l'époque ottomane (Tunis: 1984).

13 يذهب الجربي إلى الاهتمام بأخبار السلطة المركزية في مختلف العهود التي مرت بها جربة وأهلها. ومثَّل ذلك منهجه وطريقة روايته للخبر قبل تنصيب الأتراك العثمانيين في الجزيرة وأثناء حكمهم. ويمثل ذلك في حد ذاته الخطاب الذي اعتمده في علاقته بالدولة والمجتمع.



ولم يقتصر الخلاف بين الحيلاتي والجربي على صوغ الخبر وروايته وفق المنطق الذي بيَّناه فحسب، بل يتجاوز ذلك ليمتد إلى كيفية التطرق إلى الموضوعات وتناول روايتها، فقد تطرق الإخباريان إلى الموضوعات نفسها وعلاقتها بالمجال المجتمعي الواحد الذي هو جزيرة جربة، وبالدولة ذاتها التي هي سلطة طرابلس، ثمّ سلطة تونس. ونذكر منها الأحداث السياسية والمعالم الدينية وأخبار المشايخ أو العلماء. ومن بين هذه الموضوعات العديدة، نتوقف عند موضوع واحد، يتمثَّل بما يسميه الحيلاتي مساجد الشطوط ويسميه الجربي مزاراتها وحصونها.

ويذكر الحيلاتي نوعين من المواقع والمعالم ذات العلاقة بالمنظومة الدفاعية المحلية في جربة؛ الأبراج ومنها القشتيل بمعنى قشتيل الوادي أو بمعنى ما يعرف اليوم بالبرج الغازي مصطفى[14]، وبرج قصر مسعود أو برج مسعود. وكان لهذه الأماكن صبغة دفاعية عسكرية أو أمنية، وكان أهل جربة يقرّون بأن هذه المنشآت الدفاعية كانت للمخزن في إنشائها وفي حيازتها وفي رمزيتها، فكانوا يدفعون لدولة البايات المراديّين ثم الحسينيين أداءً: "وعليهم أداء يخرج للحصارات"[15]. وكان يوظف هذا الأداء حينها لترميم تلك المعالم وصيانتها. وقد استفاد منها المخزن أكثر مما استفاد منها أهل الجزيرة، وكانت هذه الأماكن مسرحًا لمعارك دارت رحاها بين الأتراك العثمانيين والنصارى، قبل أن تستقر الجزيرة في أيدي الأتراك. وقد استغل أهل جربة أنفسهم تلك الأبراج لمواجهة القوى الخارجية المعادية، خصوصًا النصارى سنة 1560. واستغل شيخ جربة والوهبية برج القشتيل سجنًا حينما كانت تضعف السلطة المركزية في الجزيرة ويقوى نفوذ الهياكل المحلية (العزابة). وقد سجن أهل جربة فيها السمومني، المتوفى سنة 967هـ/ 1559-1560م، بعد أن عزلوه، وكان قد جار عليهم وظلَمهم[16].

ومن جهة أخرى، يركز الحيلاتي في مساجد الشطوط، ويخصص لها رسالة منفردة من رسائله؛ نظرًا إلى أهمية دورها العسكري في المنظومة المحلية التي تشمل أيضًا التنظيم السياسي والإداري، ويميزها عن مساجد الحوم (مفردها حومة) وتنتشر مساجد الشطوط التي يدلّ اسمها على السواحل، وكانت تعلّم حدود الجزيرة الجغرافية. ويبلغ عددها أكثر من 25 مسجدًا. وكانت رباطات لخفر السواحل. وقد كان مشايخ العزابة في الجزيرة كالشيخ إلياس بن داود الهواري أحد شيوخ العزابة في القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي)، يزورون هذه المساجد بصفة دورية، فكانت الزيارة إحدى عادات هياكل العزابة. وكانت الغاية منها تفقُّد الأماكن وشدّ أزر المرابطين وتحفيز همم المقيمين فيها وإقامة الصلاة معهم[17].

وقد كانت مساجد الشطوط تنسب إلى أفراد تؤكد الذاكرة علاقة القرابة بهم، فيقال: "مسجد عمّي عمر" الكائن في صدغيان، أو إلى أفراد يربط بينهم جدّ واحد، فيقال مثلًا: "مسجد أولاد ابن زكرياء"، أو ينسب المسجد إلى فقيه أو شيخ، وهكذا. وقد يطلق على المسجد أسماء نسبة إلى المكان أو إلى حجمه مقارنةً ببقية المساجد الأخرى القريبة منه، فيقال مثلًا: "المسجد الكبير". ولا نعثر في رسائل الحيلاتي على أي معلم ديني يكون في وضع الجامع. فالجوامع لدى الإباضية تتطلب شروط إقامة الجمعة ومن بينها شرط توافر الحاكم العادل كما سنرى[18]. ولما لم يكن هذا الشرط متوافرًا، كانت مساجد إباضية جربة جميعها في وضع المساجد، ولم تكن البتة في وضع الجوامع. ومهما يكن من أمر، فقد مثَّلت مساجد الشطوط حلقةً من حلقات المنظومة الدفاعية في جربة، ضمن نظام العزابة الإباضي،

14 رشيد غريب، **برج الغازي مصطفى** (مدنين: مطبعة الجنوب، 1977)، ص 2.

15 **الأرشيف الوطني التونسي**، الدفتر رقم 1 (1087-1092هـ/ 1676-1681م).

16 الحيلاتي، ص 52.

17 المرجع نفسه، ص 95.

18 عبد الله السدويكشي، "رسالة في حكم صلاة الجمعة وشروطها"، في: ابن تعاريت. أراد صاحب الرسالة الرد على شيخ المخالفين ابن براهم (لعلّه أحد مشايخ أسرة الجمني في حومة السوق) لترك العزابة صلاة الجمعة.

وهي الحصون المتقدمة ضمن المنظومة الدفاعية المحلية في جربة. وقد أدت مساجد الحوم أيضًا دورًا حربيًا متأخِّرًا في أكثر من مناسبة في الجزيرة. كما كان لتخطيط المنازل أيضًا الدور نفسه؛ أي دور المراقبة والدفاع.

شملت نظرة الحيلاتي إلى الحصون والمنظومة الدفاعية في جربة، مكونات هياكل النفوذ المحلي ومؤسساتها. فقد كان النظام المعروف بنظام العزابة يشمل جهازًا سياسيًّا وإداريًّا إلى جانب المؤسسات الاجتماعية (وهو الجهاز الذي تكرس من خلاله الرابطة الاجتماعية والتضامن والتكافل بين أفراد المجموعة الواحدة)، وجهاز دفاعي وأمني، وهو الذي مثَّل موضوع اهتمامنا.

واهتم الجربي في المقابل بالمنظومة الدفاعية في جربة. وأحصى سبعة أبراج في الجزيرة، شملت البرج الكبير المسمى الحصار ويقع على الساحل الشمالي، شرقي مرسى حومة السوق، وبرج جليج الجديد الذي أحدثه حمودة باشا الحسيني ويقع غربي المرسى المذكور، وبرج آجيم الذي يقع على الساحل الغربي. كما أنَّ هناك أربعة أبراج تقع على الساحل الشرقي: وهي برج تاربلة، وبرج القنطرة، والبرج المسمى بقشتيل الواد، وبرج آغير. واشتمل الساحل الشرقي على هذا العدد من الأبراج، لأن الخطر المحدق بالجزيرة كان يأتيها من هذه الناحية. ويرجع بناء هذه الأبراج جميعها إلى حضور السلطة المركزية في صيغتها المحلية في الجزيرة في فتراتها المختلفة والمتعاقبة. فقد أُسِّس البرج الكبير المسمى الحصار مثلًا في عهد أبي فارس الحفصي، وقد كان الحفصي أميرًا على تونس وقدم إلى جربة لنجدة أهلها من الحملة الإسبانية[19]. أما برج جليج الجديد فقد شيّده حمودة باشا الحسيني الذي ساند أسرة القرمنلي بإيالة طرابلس، ووقف ضدّ الخطر المحدق بجربة جرّاء تدخل علي برغل في الجزيرة[20].

وجعل الجربي مساجد الشطوط في الجزيرة التي تعدّها الإباضية جزءًا من المنظومة الدفاعية ومراكز لخفر السواحل ومراقبة الأعداء في البحر، مزارات لا غير، ارتبطت بأولياء صالحين واضطلعت بوظيفة دينية مالكية تقوم في ما تقوم، على التصوف. وكان لأصحابها بركة يرجى منها الفائدة للزائرين وغيرهم. وقد أحصى الجربي من بين هذه المزارات ما يقارب العشرين مزارًا، تتوزع حول الجزيرة، بحيث ترسم حدودها الجغرافية. وفي الحصيلة، أخرج الجربي مساجد الشطوط من دائرة المنظومة الدفاعية المحلية الإباضية، وحشرها ضمن المنظومة الدينية المحلية المالكية. وكان "المالكية" الحلفاء الموضوعيين للسلطة المركزية التي كانت بيد الأتراك أصحاب الانتماء المذهبي الحنفي. فكانت رؤية الجربي مخالفة نظيرتها، رؤية الحيلاتي، تمامًا على الرغم من أن موضوعهما واحد.

وبناءً عليه، فإن الاختلاف في علاقة الحيلاتي والجربي بالزمن، أدى إلى اختلاف مدونة كليهما أيضًا. يستعمل الحيلاتي في مدونته ألفاظًا ومصطلحات تخص الفاعلين الاجتماعيين المحليين، فيذكر لفظة سدويكش وكلماتٍ، نحو: مستاوة ووهبية، فضلًا عن لفظ الشيخ، إلخ. وتخص هذه الألفاظ مستويات تتمثل بالجانب الإثني والقبلي والانقسام الديني المذهبي والتنظيم السياسي الذي تمثله لفظة شيخ جربة وترمز إليه. وفي المقابل يستعمل الجربي لفظة أهل جربة وهي عبارة يمكن أن يكون لها معنيان: يتمثل الأول بسكان جربة الأصليين، وهذا هو المعنى الأرجح الوارد في خطابه. والثاني حكماء جربة وأعيانها ممثلين بمجلس العزابة الأعلى، وهو المعنى المستبعد استعماله من طرف مؤرخنا. ويستعمل الجربي ضمن مدونته ألفاظًا، نحو: "العامل" مكان "الشيخ" والقسم بمعنى التقسيم الترابي والإداري المحلي. وهو لا يعدّ السمومني شيخًا بمعنى شيخ جربة أو شيخ البلد أو شيخ الجزيرة كما يتداول لدى أهل جربة، بل يصفه بـ "العامل" بمعنى القايد أو الوالي أو عامل الباشا في الجزيرة. فمؤسسة رأس التركيبة المحلية السياسية والإدارية واحدة، ولكن نظرة الإِخباريين إليها مختلفة، ويرجع ذلك إلى اختلاف مواقع الحيلاتي والجربي من الدولة والمجتمع، ولا يختلف الإِخباريان في ما سوى ذلك من المدونة، فيستعمل كلاهما لفظة الأتراك وألفاظًا أخرى دالَّة على باقي القوى المتحالفة معهم من الجزء القارّي القريب من جربة، كأولاد شبل وزوارة والسبعة ... إلخ.

19 غريب.

20 رشاد الإمام، **سياسة حمودة باشا في تونس 1782-1814** (تونس: الجامعة التونسية، 1980)، ص 229.



ويبدو جليًا أن للحيلاتي والجربي منطقهما في إنتاج المعرفة التاريخية في مختلف مستوياتها. ويرجع ذلك إلى أن المؤرخ في الحصيلة هو ليس مؤرخًا فحسب، بل هو فاعل اجتماعي أيضًا. ويتجلّى ذلك من خلال تفحُّص الروايات الإِخبارية واختلاف العناصر التي تكونها. فمن وراء هذا وذاك انتماء وانخراط في منظومات سياسية وإدارية مختلفة في مستويات مؤسَّسية وترابية مختلفة أيضًا. ومهما يكن من أمر، فإن المعرفة التاريخية تكون في علاقة بالدولة ولا تخرج عن نطاقها. فالقاسم المشترك بين الحيلاتي والجربي هو حضور الدولة في معرفتهما التاريخية على الرغم من اختلاف مكانة الدولة في الخبر لدى كليهما. وتكون مكانة الدولة رفيعة القدر لدى الجربي، مقارنةً بما كان عليه البناء السياسي الطرفي في جربة الذي يعرف بنظام العزابة ويلاحظ خلاف ذلك لدى الحيلاتي. ثمّ إن للحيلاتي والجربي منطقهما في معالجة الواقع الطرفي الذي تمثله جزيرة جربة. والسؤال المطروح في هذا السياق هو: هل يعود اختلاف إنتاج المعرفة التاريخية إلى موقع هذا الإِخباري أو ذاك في مجتمعه، ومكانته ومركزه فيه؟

الإِخباري بين معروف ومجهول

ينظر اليوم إلى الحيلاتي والجربي على أنهما إِخباريان، وبغض النظر عن أن الأول عاش في القرن السابع عشر وتوفي سنة 1688-1689 بينما يعدّ الثاني من مؤرخي القرن التاسع عشر وتوفي بعد سنة 1807، وقد كانت المعرفة التاريخية والخطاب الذي يتمثل بمتنيهما بلا شك على علاقة بموقع كليهما من مجتمعهما، وبمنزلتهما فيه وبالمسافة التي تفصلهما عن الدولة وهياكلها. ويعترف متتبعو تراجم المؤرخين بانتماء الحيلاتي إلى جربة وأهلها. أما في حالة الجربي فيعترف له بعض المؤرخين بالانتماء إلى أهل جربة وفي المقابل ينكر بعضهم الآخر عليه انتماءه إليهم ويشككون في رواية أصله إلى جربة.

استمد الحيلاتي علاقته بأهل جربة ومكانته فيهم، من عناصر عدّة؛ فهو ينتمي إلى حومة جعبيرة في جربة والحومة هي الحلقة الترابية الدنيا في التقسيم الترابي لنظام العزابة، وغالبًا ما تعرف الحومة بمسجدها، فيمثِّل المسجد المكان المنظم المجتمعي للحومة[21]. ويمثِّل الحيلاتي أيضًا بالنسبة إلى معاصريه وإلى الأجيال الإباضية المتعاقبة بعد وفاته الشيخ العالم. وقد شهد عصره العديد من مشايخ العلم الكبار فاحتل مكانة رفيعة بينهم ونعته الجربي نفسه بقوله: "هو شيخ مشايخ عصره ووحيد دهره"[22] ووصفه سعيد بن تعاريت بأنّه:

"الشيخ التحرير العالم أبو الربيع سليمان أحمد الحيلاتي محيي ما انطمس من آثار أهل الدعوة برسائله وتقييداته المفيدة التي تقدم الكلام عليه والأخذ منه في تاريخ مجالس العلماء والتعريف بهم وذكر مشاهدهم ومقابرهم واجتماعاتهم بجربة وقد اعتنى بهذا الشأن عناية يشكر عليها رأيت له رسالة قيل فيها مشاهد المشايخ وأماكن أضرحتهم ومناقبهم وابتدأ بأبي منصور. ورأيت له قدر ورقة قيل فيها بعض المشايخ ومواضيع المجالس للعلم والتعليم والإفتاء ومن المتولي في ذلك من كل عصر وابتداء بالشيخ العلامة بوعيش بن موسى الجربي وقد رتب وجمع نسبة الدين من زمنه الى النبي صلى الله عليه وسلم [...] ورأيت له أجوبة لأسئلة في الفقه والأحكام الشرعية وكان [...] معاصر للشيخ العلامة أبي عبيد الله محمد ابن أبي ستة الشهير بالمحشي [...] توفي في آخر المائة الحادية بعد الألف [...] وأما الحيلاتي فإنّه توفي في آخر المحرم سنة 1099هـ (1688-1689م) وقبر سليمان الحيلاتي شرقي قبر أبيه قبلة مسجد البوليمانيين بحومة فصيل وقد حقق موت الحيلاتي ومدفنه الشيخ يوسف بن يحي البلاز"[23].

21 يؤدّي المسجد في المجتمع الإباضي دورًا أساسيًا ويقوم على جماعة المصلين، وهي أهم مؤسسة في المسجد وهي التي تتولى تعيين من يتولى المؤسسات الأخرى داخل المسجد، منها الوكيل أو الوكيلان والإمام والمؤذن والوقّاد ... إلخ. ويكون على ملك الجماعة أملاك الوقف جميعها التي تكون تحت تصرفهم وفقًا للفقه الإباضي. ويؤسس المسجد لرابطة اجتماعية بين المصلين ويشع على أفراد الحومة كلهم.

22 الجربي، ص 93.

23 ابن تعاريت.



خلف لنا الحيلاتي مجموعة من الرسائل بعضها كامل وبعضها مبتور وناقص سواء في أوله أو في آخره، وشغل وظيفة مدرس، وتُعد هذه الوظيفة حينها من وظائف نظام العزابة في مجال التعليم وقام بمهمة الإفتاء في زمانه ومكّن من إحياء الذاكرة الإباضية. وأسّس لمدرسة في الكتابة التاريخية بالنسبة إلى الإباضية، فخطا خطاه مثلًا في القرن التاسع عشر الشيخ سعيد بن الحاج علي بن حمزة بن تعاريت المتوفى سنة 1289هـ/ 1871-1872م فرغ من تأليف رسالة في تاريخ جربة سنة 1274هـ/ 1857-1858م[24].

وانخرط الحيلاتي في مجموعته الإباضية الوهبية أيضًا عن طريق عائلته، أي أسرة الحيلاتيين فكان أبوه أحمد بن محمّد الحيلاتي المتوفى سنة 1648-1649م رجلًا وصف بالتقي والمحافظ وكان "دأبه العبادة وزيارة المساجد"[25]. وكان الشيخ عبد الرحمن بن أحمد الحيلاتي هو الذي أعطى مكانة للعائلة. فبعد سياحة علمية في مدارس جربة ومساجدها ارتحل إلى جبل نفوسة ثم القاهرة حيث درس في المدرسة الإباضية وجامع الأزهر. وكان "الحامل لعلم المعقول من القاهرة إلى جربة"[26]. وأهّله تكوينه وكفاءته لتولي رئاسة مجلس العزابة خلال القرن السادس عشر الميلادي. وتعدُّ أسرة الحيلاتي من منظور العلماء والمشايخ الإباضية في جربة وخارجها، من العائلات القواعد التي يقوم عليها المجتمع المحلي في الجزيرة. وكانت أخبار الحيلاتي المتعلقة بالزمن بخصوص انتمائه الشخصي والعائلي والطائفي مطابِقة مطابَقةً كاملة للزمن لدى هياكل النفوذ المحلي، أي العزابة. وقد ركز في مشايخ العلم والدين ومشايخ الحكم، ويذكر في مقدمة إحدى رسائله: "ذكر شيء مما جرى على السلف ذكرته ليتسلى به الخلف مختصرًا مما اعتنى بجمعه بعضهم". فهو يركز في مَن عاش قبله ومن سيأتي بعده من أجيال الإباضية ولم يتطرق إلى زمن الدولة إلا بقدر ما كان له علاقة بأخبار الداخل المحلي. وقد ترجم قلة قليلة للحيلاتي، من بينهم محمد محفوظ الذي قدم له تقديمًا موجزًا ونسي ذكره كليًّا أحمد عبد السلام الذي اهتم بالترجمة للمؤرخين التونسيين، وخصوصًا في القرن السابع عشر. وفي المقابل، يعرف الجربي باسمه (محمد) وباسم عائلته (أبو راس) من دون الإحالة على سلفه (الأب، الجد ... إلخ) ولا نعرف شيئًا عن الحومة التي ولد فيها ونشأ، ولا عن أفراد عائلته ولا الخطط التي يمكن أن يكون تولّاها، وإلى أيّ مجموعة مذهبية أو إثنية انتمى. ونعلم في المقابل، أنّه ينعت بـ "الجربي" لا غير. ولم يكن يحظى بالإجماع على الرغم من ذلك النعت بخصوص رواية أصله. وقد اختلف الدارسون في حقيقة انتمائه إلى جربة وإلى الإباضية. ويمكن أن نميّز في هذا الأمر بين ثلاثة اتجاهات أفرزها النقاش حول تعريف الجربي. يتمثّل الاتجاه الأول بما كتب محمد المرزوقي الذي تولى تحقيق كتاب **مؤنس الأحبة في أخبار جربة**، وكذلك أحمد عبد السلام صاحب رسالة في تاريخ الثقافة خصصها لدراسة المؤرخين التونسيين في القرون (السابع عشر، والثامن عشر، والتاسع عشر). وقد نفى محقق "المؤنس" أن يكون محمد أبو راس الجربي هو محمد أبو راس أحمد الناصر الدرعي المغربي صاحب الرحلة. ولاحظ أحمد عبد السلام من جهته أننا "لا نعلم إلا القليل عن مؤلفه (كتاب المؤنس) محمد أبو راس الذي يضيف بعضهم إلى اسمه الناصر أو أحمد الناصر ولعلهم مخطئون في ذلك"[27]. ولإثبات هوية مؤلفنا، لجأ المرزوقي إلى التحقيق الميداني للتعريف به لكن بلا جدوى. فلقد اهتدى إلى وجود عائلة أبو راس بجهة غيزن في جربة وكان لها فروع منتشرة في أماكن عدّة داخل الجزيرة وخارجها، ولم يمكنه اتصاله ببعض أفراد العائلة من الحصول على أي علم عن صاحب المؤنس. ويعترف عبد السلام المرزوقي بأن الجربي قد ولد في جزيرة جربة "حيث قضى حياته على ما يبدو، وحيث شاهد عن كثب الأحداث التي جرت في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ميلادي والتي رواها في كتابه"[28].

---

24 المرجع نفسه.

25 المرجع نفسه.

26 سالم بن يعقوب، **تاريخ جزيرة جربة ومدارسها العلمية** (تونس: سراس للنشر، 2006)، ص 242.

27 عبد السلام، ص 322.

28 المرجع نفسه.



ويمثل الاتجاه الثاني المؤرخ محمد علي الحبيب الذي كتب مقالةً بعنوان: "نبأ الإيوان لأبي راس الناصري المعسكري الجزائري مصدر جديد حول القيروان"[29]. ناقش فيها نسبة الجربي وانتماءه لجزيرة جربة وأهلها من عدمه. ويزعم مؤرخنا أن الجربي، صاحب "مؤنس الأحبة في أخبار جربة" هو نفسه مؤلِّف **نبأ الإيوان بجمع الديوان في ذكر صُلحاء مدينة القيروان** الذي هو محمد أبو راس بن أحمد [...] الراشدي قبيلة، والمعسكري إقامة ومدفنًا، والجزائري نسبة لبلده المتوفى سنة 1823. ويذهب إلى القول إنّ محمد المرزوقي أهمل الاسم الكامل للكاتب الذي ورد في ديباجة النسخة الخلدونية على غلاف كتابه وعوّض المرزوقي الاسم بكنية الجربي من دون تبريرات أو مستندات. ويعدّ محمد علي الحبيب "مؤنس الأحبة في أخبار جربة" من التآليف الثانوية لدى المعسكري. ويرى مؤرخنا من جهة أخرى أن صاحب "نبأ الإيوان" مرّ على جربة في بعض أسفاره ولكنه لم يكن له علم بوجود المذهب الإباضي. ويزعم أن جربة أصبحت حينها في حضيرة المالكية ويرى أن التراجم المختصرة لمشايخ الإباضية في كتاب مؤنس الأحبة لا تدل على انتماء الجربي لجربة. فكانت مشاركة محمد علي الحبيب في نقاش مسألة انتماء الجربي من الناحية الإبستيمولوجية، ومن الناحية الفلسفية التاريخية تنطلق من خارج واقع جربة، ومن خارج خطاب الجربي نفسه. فكان عليه التمييز بين ما يقوله النص وما لا يذكره، وخصوصًا ما يتحمله الواقع التاريخي لجربة خلال القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر الميلاديين. فقد الإباضيّون في جربة حينها زمن الجربي كثيرًا من نفوذهم، مع ضعف واضح في مؤسسات هياكلهم المحلية (العزابة) ولكن بقي وزن أعيان الإباضية قائمًا بفضل هيبة مشايخ الدين والعلم والفقهاء الإباضيّين وبحضور أعيان المال وتنظيمهم جميعًا للرابطة الاجتماعية التقليدية في حوم جربة القائمة على المساجد الإباضية، ومن خلال العلاقة بشتات أهل جربة كما جرت العادة.

وضمن الاتجاه الثالث، يكشف الشيخ سالم بن يعقوب عن مؤرخنا بقوله: "ولا هو من العائلات الجربية الملقبة ببوراس"[30]. ويذكر أن مؤلف "مؤنس الأحبة في أخبار جربة" هو أحمد أبو راس القيرواني ويعرفه بالقول: "كان موظفا بجربة زمن الباي حمودة باشا الحسيني وهو قيرواني وليس بجربي. ألفه سنة 1223هـ وذكر فيه حميدة بن عياد المتولي على جربة سنة 1223هـ"[31]. وكان الشيخ سالم بن يعقوب مدرِّس الإباضية بجربة ومؤرخها، ولد في عام 1903 وتوفي عام 1988. ويذكر الصادق بن مرزوق في أحد أقواله: "هذا ما رواه لنا مؤلف كتاب مؤنس الأحبة ولم يكن من الإباضيين أو الجربيّين" ويعدُّ ابن مرزوق هو الآخر من مشايخ العلم الإباضية أيضًا، وهو معاصر للشيخ بن يعقوب[32].

ونعتقد أن هذا النقاش الذي خلفته رواية الأصل المتعلقة بالجربي لدى مختلف المؤرخين والدارسين كان الأصل فيه تطبيق الإباضية مبدأ "البراءة" (ويقابل هذا المصطلح مصطلح الولاية) فيه. ويستنتج ذلك من مخالفة خطابه المنطق الإباضي المعتمد بجربة كما عبّر عنه الحيلاتي وغيره من بعد. كما يستنتج من موقف مشايخ الإباضية، كالشيخ سالم بن يعقوب والصادق بن مرزوق وغيرهما من الجربي. ويتهم الجربي على نحو معلنٍ أو غير ذلك، بأنه طمس الذاكرة الإباضية التي اشتغل عليها قبله الحيلاتي، ومسّ تراجم العلماء الإباضية وكافأ بخطابه وبمعرفته التاريخية المخزن على حساب هياكل النفوذ المحلي الإباضية. والبراءة هي آلية لا ينفرد بها الإباضية وحدهم، بل وُجدت لدى مذاهب إسلامية أخرى، ولدى اليهود وتقضي بطرد الفرد من الجماعة حين يقوم بفعل يُعدّ خطرًا، ولا يتماشى مع المنظومة الطائفية وتماسك أفرادها. وتكون انعكاسات تطبيقها على الفرد حاسمة إلى حدّ نسيانه من الذاكرة الجماعية لمجموعته.

29 محمد علي الحبيب، "نبأ الإيوان" لأبي راس الناصري المعسكري الجزائري، في: **معسكر المجتمع والتاريخ** (الجزائر: منشورات مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية، جامعة معسكر، 2014)، ص 49-93.

30 ابن يعقوب، ص 17.

31 المرجع نفسه.

32 الصادق بن مرزوق، "أبو ظاهر إسماعيل الجيطالي: حياته ومآثره"، في: **أعمال الملتقى حول تاريخ جربة** (المعهد القومي للآثار والفنون/ جمعية صيانة جزيرة جربة، نيسان/ أبريل 1982)، ص 50.

وأصبح الجربي خارج دائرة جماعته، وتنكَّر له أفراد عائلته وأسقطوه من الذاكرة العائلية[33]. ونحن نذهب إلى ما ذهب إليه المرزوقي وعبد السلام؛ أنّ أصل المؤلف من جربة، وتدل الأخبار الواردة في متن كتابه، وبلا شك، على ذلك. وبالرجوع إلى علاقة الجربي بإنتاج المعرفة التاريخية، فقد كان فاعلًا اجتماعيًا تركزت أخباره في سلطة تونس المركزية، وكان مواليًا للباي حمودة باشا الذي وصفه بـ "المؤيد المنصور" وكانت هذه الموالاة المطلقة للمخزن سببًا في إخراجه من الملة الإباضية[34].

ومهما يكن من أمر، فقد كان الحيلاتي ابن بيئته المحلية، يعلن انتماءه الإباضي في العديد من مواضع رسائله بالتصريح أو بالتلميح. وقد تولّى وظائف من صلب نظام العزابة، ولم يتولَّ البتة في المقابل الخطط المخزنية، بل كان بعيدًا عنها. وكانت أخبار جماعته تحتل مركز أخباره كما رأينا، أما أخبار المخزن فكانت في الأطراف. وبقدر ما خصّ الحيلاتي الدولة بطرف أخباره، أهمل تمامًا فئات اجتماعية كانت تشترك مع الإباضية في سكنى الجزيرة. فنسي ذكر الأخبار المتعلقة باليهود؛ لأن الإباضية لم يكونوا يخشون من اليهود شيئًا؛ لقلّة عددهم ولضعف وزنهم السياسي، ولم يتحدث عن "العرب" إلا بقدر ما كانوا يمثلون خطرًا على مؤسسات العزابة، ولم يتحدث أيضًا عن العائلات المخالفة مذهبيًا (مالكية وحنفية). وفي المقابل، تطرق في أخباره إلى الأتراك، وكان الجانب السياسي وقضايا مجموعته الإباضية هو ما يهمُّه. أما الجربي فلا شيء يدلّ على أنّه شغل وظيفةً رسمية. وقد كانت علاقته بالمخزن تندرج ضمن الولاء السياسي للسلطة المركزية. وفي الحصيلة تنكّر الجربي لإباضيته ولانتمائه السياسي إلى مجموعته ولانتمائه المذهبي، وقد كان ثمن ذلك تنكّر إباضية جربة له، ونسيانه من طرف ذاكرة عائلته.

وفي علاقة بالمعرفة التاريخية، كان للمخزن ولأهل جربة حضور في أخبار الحيلاتي والجربي. ويتمثل اختلافهما بتركيز الجربي في أخبار السلطة المركزية في الأساس، بينما تركَّزت أخبار الحيلاتي في ما يخصّ أهل جربة وهياكل النفوذ المحلي. وفي الحصيلة، قد يكون الفرد فاعلًا اجتماعيًا في وظائف المؤسسات المحلية أو في المؤسسات الرسمية التي يشغلها، أو في الفكر الذي يحمله، ويروجه ويدافع عنه أو الاثنين معًا. ولكن السؤال المطروح في حالتي الحيلاتي والجربي، هو: ما النظام السياسي والاجتماعي الذي ينتمي إليه الحيلاتي والجربي ويدافعان عنه؟

استعمالات المعرفة التاريخية

تعرضنا إلى كيفية صوغ الخبر عند الحيلاتي والجربي من جانب الزمن والمدونة وغيرهما. ثم حاولنا معرفة مكانتيهما ومنزلتيهما من المجموعة المحلية من جهة، والمخزن من جهة أخرى. وقد تبيَّن أن صياغة المعرفة التاريخية مرتبطة بوضع الفاعل الاجتماعي، وقد يكون الفاعل الاجتماعي هو الأصل لدى الإِخباري في إنتاجه المعرفة التاريخية. لكن السؤال المطروح هنا: ما المنظومة السياسية والاجتماعية التي اختار الحيلاتي والجربي الانخراط فيها انطلاقًا من إنتاج المعرفة التاريخية من جهة، ووضع الأخبار من جهة أخرى؟

يركز الحيلاتي أخباره في مشايخ العلم والدين ومشايخ الحكم الذين يشغلون في حقيقة الأمر مؤسسات هياكل النفوذ المحلي المعروفة بنظام العزابة. ولا يهتم بأمور العامة إلا بقدر ما يرتبط ذلك بتدخل مؤسسات العزابة وسياسة مشايخ الحكم. ويدرج جربة في تبعية طرابلس وعمالتها، خصوصًا مع درغوث باشا، بداية من 1551-1552. وتتحول جربة إلى تبعية تونس بداية من 1014هـ/ 1605-1606م. وقد وظف أتراك طرابلس وسلطة ولاية تونس على أهل جربة، إضافة إلى الأداء العادي المعروف لدى أهل جربة بالسنوية، أداء غير

33 انظر في موضوع: "البراءة" وتطبيقاتها بجربة، في: فرحات الجعبيري، **نظام العزابة عند الإباضية الوهبية بجربة** (تونس: معهد الآثار، 1975)، ص 98؛ محمد المريمي، **إباضية جزيرة جربة خلال العصر الحديث**، ص 309.

34 لا شك في أن الجربي عاش حدث دخول علي برغل إلى جربة سنة 1792، وقيام حمودة باشا بتخليصها من حاكم طرابلس حينها.



عادي من دية وخطية[35]. ويثير الحيلاتي مؤشرات دالة على طبيعة علاقة أهل جربة بسلطة ولاية طرابلس، وولاية تونس التي كانت في الحالات جميعها، سلطة استبدادية وتسلطية قمعية. ولكننا نلاحظ على المدى الطويل أنّه يفرز مرحلة يخصها بعناية منفردة، وينظر إليها نظرة إيجابية، تتمثل ببداية رجوع جربة إلى حكم تونس (نعود إليها لاحقًا).

كما نلاحظ حصول نقاش فكري سياسي بين أهل جربة وعلمائها يرتبط بالعلاقة بالأتراك وبوجودهم في الجزيرة، وتبعيتها السياسية للحكم المركزي. وقد ذهب بعضهم إلى القول: ما دام القائد يتبع في حكمه دولة الخلافة ويرجع إليها، فإن على البلاد الإسلامية جميعها أن تسمع وتطيع، إذا طالبها ولاة تلك الدولة بالطاعة سواء أكان مركز الولاية في طرابلس أم في تونس. وذهب بعضهم الآخر إلى القول إن جربة تابعة في طبيعتها وحكمها لتونس، وهي دولة مسلمة على أهلها المحافظة على ارتباطها، وعلى أهلها ألّا يخالفوا ذلك، سواء أبقيت تونس مستقلة أم صارت من ولايات دولة الخلافة[36]. ونحن نفترض أنّ الحيلاتي كان من أنصار هؤلاء واستبشر بتبعية جربة لتونس. ومهما يكن من أمر، فقد كانت السلطة المركزية حاضرة في إنتاج المعرفة التاريخية للحيلاتي الذي رأى أن الوضع الطبيعي يكمن في تبعية أهل جربة لتونس وليس في وضع آخر.

وعند العودة إلى المعرفة التاريخية التي أنتجها الحيلاتي نجده يورد ما يأتي: "وفي السنة الرابعة عشر في أولها وردت الأخبار بأن مجباها (جزيرة جربة) رجع لعسكر تونس"، ثم يضيف "وتولى أهل تونس أمر جربة وكان مبدأ دولتهم حميدًا"[37]. ويقول في خبر آخر: "وفي سنة اربعة وعشرين حرث أهل جربة في الدخلة القبلية وقد قل من لم يخرج اليها وصار زرعًا خصيبًا لم يعهد مثله فأتته محلة من تونس نزلت عليه وحمته من العرب حتى حصدوه ودرسوه ودخلوا به ولم يعطوا منه شيئًا لأحد"[38]. وكان أهل جربة وما زالوا إلى اليوم يملكون أراضيَ في الدخلة، وهي الأرض القارية المحاذية للجزيرة من جهة جرجيس. فالجزيرة لا تنتج حبوبًا وهي لا تكتفي بذاتها كباقي الجزر الأخرى. وتمثل أرض الدخلة إلى اليوم، المجال الفلاحي الحيوي لأهل جربة. وقد كانت هذه الأملاك مهددة من القبائل المجاورة كورغمة وعكارة وغيرها. وقد وجد أهل جربة في الحالة التي تعنينا حماية من السلطة المركزية في تونس كما هو منتظر في تلك الحالات. فكان لهم وفقًا لذلك القيام بجميع الأشغال الممهدة لجني ثمار زرعهم. ثم إن السلطة لم تأخذ مقابلًا تحت أي عنوان كان (إضافيًا، غير عادي، وغيره). ونزل الحيلاتي حينئذ المعرفة التاريخية بهدف خدمة المشروع المجتمعي الذي كان يجد الإباضيّون فيه أنفسهم وكانوا يعملون على تكريسه في حيّز الواقع، وهو مشروع تكون فيه الدولة حاضرة لكن في سياق الدولة "الحامية" بلا ابتزاز، والدولة الحاضنة بلا تسلط.

وورد في الأدب الإباضي وفي سير المشايخ الإباضية في موضوع استباحة أموال المسلمين من عدمها من طرف السلطة الحامية، ما يساير الرؤية التي يعبّر عنها الحيلاتي في خطابه[39]، ونذكر من بين الأمثلة العديدة التي تكرس رؤية الإباضية للعلاقة بين الدولة والمجتمع والسياسة المثلى، مثال هجوم قبيلة ورفجومة الصفرية على القيروان واستباحتهم أعراض أهلها وأموالهم، ثم استغاثة أهلها بإمام طرابلس أبي الخطاب عبد الله علي المعافري الإباضي، وإغاثته إياهم وانهزام الصفريين أمام جيوشه، ثم عودته إلى طرابلس من

35 المريمي، **إباضية جزيرة جربة خلال العصر الحديث**، ص 155.

36 علي يحي معمر، **الأباضية في موكب التاريخ، الأباضية بتونس**، الحلقة الثالثة (بيروت: دار الثقافة، د.ت.)، ص 296.

37 الحيلاتي، ص 20.

38 المرجع نفسه، ص 23.

39 لم تكن الدولة الرستمية التي كان التفكير المذهبي الإباضي يشق مؤسساتها تجمع الأموال أو تفرض الضرائب على الناس، وإنما تجمع الزكاة وفق النظام الإسلامي. وتحرص على صرفها في وجوهها التي عينها الكتاب الكريم وكانت زكاة جربة لا تخرج منها، فقد كان عامل الدولة يجمعها من أصحابها ثم يصرفها بحرص شديد في الوجوه التي تُصرف فيها الزكاة، انظر: يحي معمر، ص 211-212.

دون أخذ شيء مما خلّفوه. وكذلك هجوم ابن طولون بجيشه على طرابلس هازمًا الأغالبة، واستغاثة طرابلس بأبي منصور إلياس، والي نفوسة من طرف الرستميين فأغاثهم، وهزم جيش ابن طولون، ورجع إلى مقره مع جيشه من دون أن يلحقهم دائق أو ثوب من متاع ابن طولون[40].

ويأخذ إنتاج المعرفة التاريخية لدى الحيلاتي في الحسبان المنظومة السياسية والإدارية المحلية القائمة على هياكل نظام العزابة الإباضي في جربة، خلال القرن السابع عشر الميلادي وقبله، ويتخذ منها مشروعًا مجتمعيًا وهو من الناحية السياسية نظام قائم على علاقة مجتمعية هرمية، ومن الناحية الاجتماعية على رابطة التضامن بين الأفراد التي تتمحور حول المسجد عمومًا ودور الأوقاف فيه. وكان الحيلاتي جزءًا لا يتجزّأ من تلك المنظومة، وكان مشروع الإباضية يقوم على مبدأ مفاده أن السلطة المركزية لا تتدخل إلا بقدر، بينما يبقى القول الفصل في الأطراف، لهياكل النفوذ المحلي.

ولن نعود إلى كيفية صوغ المعرفة التاريخية لدى الجربي وما ينتج منها، ولكن سنهتم برؤيته لجربة بوصفها موضوع مؤلفه، من خلال مسائل تطرق إليها في العلاقة بحضور الدولة أو غيابها. وقد عرف من خلال موضوعات تطرق إليها في زمن الجزيرة، فتوقف عند آثارها القديمة التي ترجع إلى ما قبل الإسلام، بينما أهمل الحيلاتي ذكر آثار الجزيرة القديمة جميعها، ونسي في الحصيلة التعريج على زمن "الجاهلية". وربط الجربي العديد من الأماكن في جربة بعهد "الجاهلية" بعضها مسيحي، وبعضها غير ذلك. وبذلك فقد شمل خطابه ما قبل الإسلام وما بعده. إنّ الأماكن في نظر الجربي تنتمي إلى تراب، والتراب يمثّل جزءًا من الدولة التي يروّج لها.

وقد سبق أن تطرقنا إلى رؤية الجربي للأبراج بوصفها أماكن ترمز للسلطة المركزية. فحينما يتحدث عن برج جليج يخبر بأنّ حمودة باشا الذي يصفه بقوله "المؤيد" هو من شيَّده. ويقف بذلك عند حضور الدولة في الجزيرة ورموزها. ويسجل ولاءه لهذا الباي الذي كان معاصرًا له[41]. ومن جهة أخرى، وخلافًا للحيلاتي الذي ينسى مشايخ العلم والدين غير الإباضيين من آل المنياوي والشيخ المالكي إبراهيم الجمني الذي نزل الجزيرة سنة 1673، لفت الجربي النظر لاثني عشر شيخ علمٍ ودين من مشايخ الجزيرة، ولم يقدِّم أيًّا منهم على أساس انتمائه الإباضي، بل ذكره ولم يذكر صفته المذهبية، فاستوى لديه المالكي كإبراهيم الجمني، والإباضي كاليهراسني وغيره. وقام بتدبر خطاب يحتوي مشايخ العلم والدين والمتصوفة جميعهم بلا تمييز. وقد وصف مشايخ الإباضية بما يوصف به نظراؤهم المالكية، نحو: "مستجاب الدعوة"، أو وصف العالم الواحد منهم "بالولي الصالح"، وهكذا[42]. فكانت رؤيته لجربة تقوم على أنها تمثّل طرفًا لتراب مجتمعي ملحق بالدولة، فكان فكر المشايخ من فكر الدولة، والنقيض أيضًا صحيح. ويخصص الجربي لموضوع الخطط مكانة في متنه، يذكر منها تسع خطط: ست منها يعطيها وضع الجوامع، ويضيف إليها المدرسة الجمنية وبرج أغير وبرج القنطرة وبرج جليج. وما هو لافت في هذه الخطط مسألة تعريف أماكن إقامة الشعائر الدينية الإباضية، فيجعل منها جوامع كما سبق أن ذكرنا، في حين أن الإباضية تضع شروطًا لإقامة صلاة الجمعة. والملاحظ أن أول صلاة للجمعة أُقيمت في الجزيرة وقعت في مسجد الشيخ بحومة السوق في عهد موسى بن جلود سنة 1668-1669[43]. وبعبارة أخرى، لا يصح استعمال لفظة جامع في الوسط الإباضي سوى بعد هذا التاريخ، وهو من التأثيرات المالكية في الوسط الإباضي. أما الأمر الثاني، فإن باقي الخطط كانت أماكن مخزنية أكثر منها أماكن أهلية. وقد أسس آخر بايات الدولة

40 ابن يعقوب وقاسم قوجة، "رد على مقال نشر بالحياة الثقافية سابقًا"، **الحياة الثقافية**، العدد 38 (1985)، ص 247-250.

41 الجربي، ص 80.

42 هناك اختلاف بين مفهوم الولي الصالح لدى المالكية ولدى الإباضية. فالولي الصالح لدى هؤلاء هو من ينزوي بنفسه ويبتعد عن الناس، قصد التعبد والتأسيس لعلاقة مباشرة بالله. أمّا الولي الصالح لدى المالكية، فيُزار ويُتبرك به ويتوسط بين العبد وخالقه، انظر:
Mohamed Merimi, "L'altérité ibadhite d'Oman selon Ibn Battûta," in: *Etre étranger au Maghreb et ailleurs*, sous la direction de M L Gharbi, FLAH de Manouba, FSHS de Tunis (Tunis: Laboratoire Diraset, 2011), pp. 33-60.

43 الحيلاتي، ص 59.



المرادية المدرسة الجمنية التي شهدت توسعة في عهد مؤسس الدولة الحسينية، حسين بن علي[44]. وكانت الدولة حاضرة بقوّة في الأبراج التي ذكرها الجربي في خططه. فضلًا عن ذلك فقد قسم الجربي الجزيرة تقسيمًا إداريًا إلى أقسام، وهو ما يحيل إلى "الأخماس" التي هي دوائر جبائية[45]. أما الحيلاتي فيسميها بأسمائها فيقول: صدغيان أو صدويكش وهكذا.

ومجمل القول إنّ المعرفة التاريخية التي أنتجها الجربي، بما احتوته من التعريف بالجزيرة بآثارها وأبراجها ومراسيها وأسواقها وحاراتها وأقسامها، كانت ترمي إلى الترويج لمشروع مجتمعي وسياسي، هو مشروع الدولة الترابية. بدأ تكوُّنها منذ عهد الدايات، واستمر إلى عهد دولة حمودة باشا الحسيني المعاصر لمؤرِّخنا، وبدأ الأمر بتثبيت القبائل وتحديد حقوق المخزن، وانتهت مع الجربي باحتواء تراث البلاد بأطرافها، وإعلاء راية الدولة[46].

الخاتمة

لم تكن رؤية المؤرخين التونسيين للدولة والمجتمع رؤية واحدة، وكان للخبر التاريخي علاقة بالزمن والموضوعات والمدونة والألفاظ المستعملة أكثر من استعمال واحد. ويدل مثال الجربي على أن المؤرخين الموالين للمخزن قد يقعون في الأطراف، وقد لا يكونون أصحاب خطط أو رواتبية لدى المخزن، بل يكون لهم فكر مخزني داعم لدولة ترابية قوية. وبهذا المعنى فإن وجود الدولة لديهم هو الذي يحدد مفهوم الأطراف، لا غيره. وكان انتماء الحيلاتي الإباضي وانخراطه ضمن منظومة العزابة كافييْن لتكون له رؤية من منظور إباضي للدولة. وقد كان للإباضية انتظار تاريخي من الدولة، ويكون مكان الدولة في خطابهم في الأطراف على أهميتها ودورها في كونها تحمي وتغيث بلا ابتزاز.

ونحن نذهب إلى الاعتقاد أن الأهم في رواية الأصل لدى الجربي هو المعرفة التاريخية التي خلفها لنا، ونعني الخبر من حيث تركيبته وزمانه ومدونته واستعمالاته وغاياته والهدف منه. ونحن لا نذهب إلى ما ذهب إليه الدارسون الإباضية الذين تبرؤوا من الجربي بوعي أو بلا وعي. ولا نذهب أيضًا إلى ما ذهب إليه غير الإباضية الذين نظروا إلى مؤلف الجربي من الخارج واستنتجوا بتسرع، ومن دون تعمق رواية أصل خاطئة لمؤرخ جربة، وقد بينت المعرفة التاريخية التي أنتجها مدى وعيه بالخطاب السياسي، ومدى إدراكه للدولة في علاقة بالتركيبة المجتمعية المحلية كما كان للدولة في خطابه حضور مركزي، ولهياكل النفوذ المحلي حضورٌ طرفي على خلاف ما هو الأمر لدى الحيلاتي. وفي الحصيلة، فقد كان للإخبارِيَّيْن (الحيلاتي، والجربي) منطق ومصالح برزت جليةً في المعرفة التاريخية المُنْتَجة لكليهما.



44 حسين خوجة، **ذيل بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان**، تحقيق الطاهر المعموري (تونس: الدار العربية للكتاب، 1975)، ص 130.

45 **الأرشيف الوطني التونسي**، الدفتر رقم 1 (1087-1092هـ/ 1676-1681م).

46 انظر: عبد الحميد هنية، **تونس العثمانية، بناء الدولة والمجال** (تونس: تبر الزمن، 2012).



المراجــع References

العربيّة

- الإمام، رشاد. **سياسة حمودة باشا في تونس 1782-1814**. تونس: الجامعة التونسية، 1980.
- ابن تعاريت، سعيد. **رسالة في تاريخ جربة في تراجم علماء الجزيرة وذكر أمرائها من بني السمومني وبني الجلود** (مخطوط). حومة السوق - جربة، المكتبة البارونية.
- الجربي، محمّد أبو راس. **مؤنس الأحبة في أخبار جربة**. تحقيق محمد المرزوقي. تونس: المعهد القومي للآثار والفنون، 1960.
- الجعبيري، فرحات. **نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة**. تونس: المعهد القومي للآثار والفنون، 1975.
- **معسكر المجتمع والتاريخ**. الجزائر: منشورات مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية، جامعة معسكر، 2014.
- خوجة، حسين. **ذيل بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان**. تحقيق الطاهر المعموري. تونس: الدار العربية للكتاب، 1975.
- الحيلاتي، سليمان. **علماء جربة المسمى رسائل الشيخ سليمان بن أحمد الحيلاتي الجربي**. تحقيق محمد قوجة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.
- عبد السلام، أحمد. **المؤرخون التونسيون في القرون 17 و18 و19م، رسالة في تاريخ الثقافة**. نقلها أحمد عبد السلام وعبد الرزاق الحليوي. قرطاج: بيت الحكمة، 1993.
- غريب، رشيد. **برج الغازي مصطفى**. مدنين: جمعية صيانة جزيرة جربة، مطبعة الجنوب، 1977.
- المريمي، محمّد. **إباضية جزيرة جربة خلال العصر الحديث**. ط 2. تونس: نشر كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة/ مجمع الأطرش للكتاب المختص/ مخبر دراسات مغاربية، 2015.
- ـــــــــــــ "الفئات الاجتماعية بجربة وعلاقتها بالسلطة المركزية خلال العصر الحديث". مذكرة شهادة الكفاءة في البحث. نوقشت في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 1990.
- معمر، علي يحي. **الأباضية في موكب التاريخ، الأباضية بتونس**. ط 3. بيروت: دار الثقافة، د. ت.
- هنية، عبد الحميد. **تونس العثمانية، بناء الدولة والمجال**. تونس: تبر الزمن، 2012.
- ابن يعقوب، سالم. **تاريخ جزيرة جربة ومدارسها العلمية**. تونس: سراس للنشر، 2006.
- ابن يعقوب وقوجة، قاسم. "رد على مقال نشر بالحياة الثقافية سابقًا". **الحياة الثقافية**. العدد 38 (1985).

الأجنبية

- Henia, Abdelhamid. *Ecritures de l'histoire du Maghreb: Identité, mémoire et historiographie*. Coordination A. El Moudden, A. Henia, A. Benhadda. Rabat: F. L. S. H., 2007.
- Merimi, Mohamed et al. *Etre étranger au Maghreb et ailleurs*. Sous la direction de Mohamed Lazhar Gharbi. Tunis: FLAH de Manouba, FSHS de Tunis. Tunis: Laboratoire Diraset, 2011.
- Veinstein, G. "Aperçus sur l'entrée de l'île de Djerba dans l'orbite ottomane." *Les provinces arabes et leurs sources documentaires à l'époque ottomane*. CER, Tunis: 1984.

فاطمة بن سليمان | Fatma Ben Slimane[1]

الكتابة التاريخية في القرن التاسع عشر في تونس أو كيف يشرّع التاريخ لدولة الإصلاح؟

Historical Writing in Nineteenth Century Tunisia: History as a Justification for the Reform-minded State

مقدمة

لا غرابة أن تضع أحداث الثورة التونسية، التي اندلعت في الفترة 2010-2011، الدولةَ التونسية محل تساؤل. فالحراك الثوري بمختلف مكوناته استهدف ما سمي "دولة الاستبداد" أو "دولة المافيا" وطالب بتغييرها. لكن إضعاف الدولة، الذي تجلى في عجزها المتواصل عن التحكم في الوضع الداخلي للبلاد وفرض القانون، دفع الوزير الأول آنذاك إلى المطالبة بإرجاع ما سماه "هيبة الدولة"[2]، وهو مطلب قوبل بالتهكم والسخرية من العديد من الأطراف التي رأت فيه حنينًا إلى ماض مليء بالمساوئ. لكن ما نلاحظه اليوم، في ظل تواصل ضعف الدولة وفي خضم مجريات الأحداث الداخلية والعالمية، هو دعوة صريحة وملحّة في الجدل الحاصل في الفضاء العمومي، إلى استعادة الدولة لقوتها وهيبتها. فعند كل حادثة تمسّ أمن البلاد أو تنال من حرية الأشخاص، يحصل - ضمن النقاشات استرجاع لدور الدولة التاريخي - دور يرقى أحيانًا لدى البعض إلى العصور القديمة، وذلك لتبرير الدعوة إلى فرض السيادة وتوفير الحد الأدنى من النظام والأمن الذي يضمن استمرارية التعايش بين الأفراد ويحمي حقوقهم بوصفهم مواطنين.

ومن خلال التأمل في الماضي، نكتشف أن إعادة بناء الدولة و"هيبتها" له رجع في تاريخ البلاد، ولا سيما في القرن التاسع؛ عندما ساد جدل عميق حول كيفية إعادة تشكّل الدولة التونسية في ظل التحولات التي كانت تعيشها منطقة المتوسط. تميزت تلك الفترة، بإقدام حكومة بايات تونس، على غرار ما حصل في الإمبراطورية العثمانية، على إدخال تحويرات مهمة وجذرية في ميادين عديدة، منها العسكري والتعليمي والقانوني وغيرها، رامت من ورائها تقوية الدولة في مواجهة ما يتهددها من أخطار داخلية وخارجية.

أثّرت هذه الفترة، بإصلاحاتها ورموزها وفاعليها، في أجيال متعاقبة من المثقفين. فقد وظف الجيل الأول من المؤرخين التونسيين الإرث الإصلاحي العائد إلى الفترة السابقة للاستعمار من طرف مرجعية مهمة في دعم دولة الاستقلال وإضفاء شرعية تاريخية على سياساتها التحديثية. فكان الخطاب التاريخي مندرجًا، على نحو ما، ضمن الخطاب السائد الذي جعل من ذلك الإرث إحدى مرجعياته

1 أستاذة التاريخ في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مخبر دراسات مغاربية، جامعة تونس.
Professor of History, Faculty of Humanities and Social Sciences, Maghreb Studies Laboratory, University of Tunis.

2 وهو الباجي قايد السبسي الرئيس الحالي للبلاد وكان تولى رئاسة الوزراء في 27 شباط/ فبراير 2011.

الأساسية[3]. وبذلك يبدو الإنتاج المعرفي لجيل الاستقلال الأول من المؤرخين، على أهميّته، بمنزلة تواصل لذلك المسار التاريخي الذي عرفته البلاد خلال القرن التاسع عشر وربما أبعد من ذلك في بناء الدولة ودعمها[4].

مثّلت تلك المبادرات التحديثية، إلى جانب الظروف التي ظلّت تحفّ بها، موضوعًا لعديد الدراسات التاريخية في تونس وخارجها، دراسات أسندت فيها مكانة متميزة للإنجازات وللفاعلين السياسيين ولم تتعرض إلا لمامًا للخطاب التاريخي الذي تبلور في غضون تلك المرحلة، والذي مثّل بدوره أحد روافد بناء الدولة الحديثة وعنصرًا فاعلًا في التشريع لتحولاتها.

وللاستدلال على دور الكتابة التاريخية في دعم دولة الإصلاح، اعتمدنا في هذا البحث على أثرين تاريخيين لكاتبين عايشَا مسار التجربة الإصلاحية التي عرفتها البلاد خلال القرن التاسع عشر، وقد تبيّن لنا من خلالهما كيفية انتصار فعل الكتابة التاريخية لعملية تحديث الدولة. فالأثر الأول هو **العقد المنضد في أخبار المشير الباشا أحمد** لمحمد بن سلامة[5] (ت. 1849) الذي كان عالمًا شغل خطة القضاء والإفتاء وواكب المرحلة الأولى من الإصلاحات المنجزة في البلاد المتعلقة بالتحديث العسكري والتعليمي. وقد عبّر في هذا التأليف، بأساليب شتى، عن مساندته المطلقة لمجمل الإجراءات التحديثية التي تبنّاها البايات. أما الأثر الثاني، فهو **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** لأحمد بن أبي الضياف (1804-1872)[6] الذي شغل منصب رئيس الكتبة في البلاط الحسيني أكثر من ثلاثين سنةً، وعايش الإصلاحات في طورها الأول، وفي طورها الثاني الذي عرف بـ "الإصلاح القانوني"، وقد كان فاعلًا في إعداد منشور "عهد الأمان" الصادر سنة 1857، ثم "قانون الدولة" أو دستور 1861.

سنحاول من خلال قراءة في منطلقات التدوين، كما أعلن عنها كل من المؤلفين في بداية عمله، وإن اختلفت الأساليب والمرجعيات بينها، معرفة كيفية ارتباط العملية التأريخية بإصلاح الدولة، وكيفية تأثير هذا التمشي في قراءتهما للأحداث ومواقفهما من الإصلاح باعتباره الخيار الأمثل في الحفاظ على كيان الدولة. ويستند هذا العمل إلى مقاربة تقوم على قراءة للخطاب التاريخي باعتباره فعلًا يدافع من خلاله المؤلف عن إعادة بناء الدولة؛ اعتمادًا على جملة من المبررات في مواجهة مواقف أخرى مناقضة، وفي ظرف تاريخ تميز بالتوتر وباحتداد التنافس حول تصوّر إعادة صياغة الدولة وتحديد وظائفها.

لعله من المفيد، أخيرًا، أن نبين أن كلمة "الدولة" لدى كلّ من ابن أبي الضياف وبن سلامة قد تعني أحيانًا "الحكم". وفي هذه الحالة تذكر مضافة إلى أسماء البايات الحسينيين، وقد يكون لها معنى "البلاد" فترد مجرّدة أو مرتبطة باسم تونس "الدولة التونسية"، كما تؤدي كلمتَا "المملكة" و"البلاد" مضافتَين إلى الاسم "تونس" المعنى نفسه. وفي مختلف الحالات نلمس وعيًا بوجود مجال جغرافي وسلطة سياسية على رأسها الباي وحكومته يتجدد بناؤها بتغير الظرفية التاريخية.

---

3 من الأفعال الرمزية المعبّرة عن هذا الاتجاه قرار الرئيس بورقيبة في الفترة الأولى من الاستقلال نقل رفات الوزير المصلح خير الدين (الذي تولى الوزارة الكبرى في تونس خلال الفترة 1873-1877) وكذلك علي باش حانبة (مؤسس أول حركة إصلاحية زمن الحماية الفرنسية والتي حملت اسم "حركة الشباب التونسي") من إسطنبول إلى تونس.

4 تتبع المؤرخ عبد الحميد هنية تواريخ الفترة العثمانية منذ القرن السابع عشر مبينًا دور مؤرخي هذه الحقبة في مسار بناء الدولة الترابية وكيف أنّ موضوع الدولة أصبح أحد الهواجس القارة في كتاباتهم، انظر:
Abdelhamid Henia, "Quand l'historiographie tunisienne se fait 'prisonnière de l'Etat'," in: S. Bargaoui & H. Remaoun (dir.), *Savoirs historiques au Maghreb, construction et usages*, coordination de Sami Bargaoui & Hassen Rémaoun (Tunis: CRASC, 2006), pp. 111-123.

5 محمد الطيب بن سلامة، **العقد المنضد في أخبار المشير الباشا أحمد**، مخطوط بالمكتبة الوطنية، رقم 18618.

6 أحمد بن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** (تونس: الدار العربية للكتاب، 1984).

محمد بن سلامة: التأريخ بوصفه مواكبة لفعل الإصلاح

اندرج بن سلامة ضمن حاشية أحمد باي، وكان في قلب السلطة. وقد ألّف **العقد المنضد** رغبةً في تقديمه هديةً إلى أحمد باي وهو صاحب فضل عليه، وربطته به وشائج صداقة ومودة وخدمة[7]. وتأكيدًا لهذا القرب، أو بسببه، يقول بعد الإعلان عن تسميته **العقد المنضد في أخبار المشير الباشا أحمد**، إنّه قَصره على عهد الباي المذكور: "وأبيت أن أتعرّض لغيره فيه إلا استطرادًا"[8]. إلا أنّ قرب المؤلف من السلطة ومواقفه منها وروايته للأحداث من الأسباب التي جعلت أحمد عبد السلام يرتاب في صدقيته ويقلل من فائدة كتابه ويعتبره مجرد "تمجيد لعهد أحمد باي"، ويحصر إضافته في اشتماله "على معلومات تكمل تكميلًا مفيدًا التواريخ المعاصرة له"[9]. لكن هل يمكن مسايرة هذا التقييم؟ وهل للموضوعية من معنًى في مثل هذه المؤلَّفات؟

لِنقل أولًا إن ثنائيات التحليل التاريخي القائمة على "الحياد" و"الانحياز" الموظفة في قراءة هذا النوع من المؤلَّفات تزجّ بالباحث في طريق مسدودة، وتحجب عنه رهانات الكتابة التاريخية، ولا تساعد البتة على محاولة فهم دوافع الكتابة وأبعادها. لعله من الأجدى مساءلة الفعل في حدّ ذاته وما يتضمّنه من معانٍ: كيف نفسر الحاجة إلى التأريخ وخصوصًا في هذا الظرف التاريخي؟

1. التوجه القُطري: تعقّل الماضي ومسايرة التغير

من خلال التأمل في تاريخ بن سلامة الذي يضم 122 ورقةً، نكتشف أنّ أكثر من نصف الكتاب لا يخص الباي الحاكم (الذي أُسند اسمه إلى الكتاب) ولا أحداث عصره، بل إنّه يتّصل بمواضيع أخرى؛ منها مثلًا مفهوم التاريخ، أو وصف مدن الإيالة وتطورات سياسية عرفتها البلاد منذ أواخر القرن الثامن عشر وخاصة حديثه عن "النظام"؛ أي الجيش النظامي الجديد. معنى ذلك أن ما أراد الكاتب إبرازه ليس شخص أحمد باي في حد ذاته، بل ما يرمز إليه ضمن المسار الإصلاحي التحديثي الذي اندرج فيه البايات الحسينيون.

فأحمد باي من هذه الزاوية يجسّد إحدى مراحل إعادة بناء للدولة التونسية، وهي عملية تبدأ في نظره منذ عهد حمودة باشا[10] الذي عمل على تقوية الدولة وتحويلها إلى كيان مستقل تجاه ما كان يهددها من أخطار خارجية، ثم تواصلت عملية التدعيم مع الإصلاحات العسكرية في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر عندما أصبحت أوروبا تهدد دول الإسلام[11]؛ فأن يكتب بن سلامة تاريخًا يقدمه هدية لأحمد باي لا يعنى بالضرورة بحثًا عن المدح بقدر ما تعلق الأمر بالجدل القائم حول الإصلاح وما طرحه من مسائل في ارتباطٍ بعلاقة البلاد بالقوى الأوروبية، وبكيفية التعايش مع الجاليات الأجنبية التي ما فتئت أعدادها تتزايد نتيجة الضمانات القانونية التي التزم بها البايات لفائدتها، وهو سياق تاريخي سنجده حاضرًا بقوة في مؤلَّف بن سلامة.

يعرّف بن سلامة في مقدمة تأليفه معنى التاريخ[12] بكونه تأريخًا أي تقويمًا من جهة، وباعتباره تفكّرًا في الحاضر من جهة ثانية. وهذا المعنى الأخير هو ما يهمّنا في سياق بحثنا. فإذا كان التأريخ هو اعتناء بأخبار الماضي فإن مهمة المؤرخ تكمن في نظر بن سلامة في فهم ذلك الماضي أولًا، ثم رصد التحولات الحاصلة في "قُطره وعصره" لكي يتسنى له معرفة إن كان الماضي لا يزال حاملًا لمعنًى

7 حول سيرة محمد بن سلامة ووظائفه الدينية وعلاقته بأحمد باي، انظر: أحمد عبد السلام، **المؤرخون التونسيون في القرون 17 و18 و19م: رسالة في تاريخ الثقافة**، ترجمة أحمد عبد السلام وعبد الرزاق الحليوي (قرطاج: بيت الحكمة، 1993).

8 بن سلامة، الورقة 2 ب.

9 عبد السلام، ص 351.

10 حكم حمودة باشا الحسيني خلال الفترة 1782-1814.

11 عبّر بن سلامة عن هذا الوضع بقوله: "تغلب الكفر على الإسلام"، انظر: بن سلامة، الورقة 49 أ.

12 المرجع نفسه، باب "علم التاريخ وموضوعه"، الورقات: 2 ب - 6 ب.

في الحاضر (من حيث الملاءمة والمناسبة)؛ وهو بحسب رأيه المعنى الحقيقي للتاريخ. يقول في هذا السياق "ولما أسلفنا أن ثمرته [أي التاريخ] الاقتداء بالسلف والاستدلال وجب أن يجري على قاعدة البلاغة من مطابقة مقتضى الحال فيقتصر المؤرخ البليغ على ما يناسب قطره وأهل طبيعة مصره وأخلاق ملوكه وَهذا هو الداعي على تخصيص هذا الكتاب بأحوال تونس وعملها والتعرض لهاته الدولة دون استجلاب لما سبقها من الدول إلا على سبيل الاختصار إن دعت الحاجة إليه اضطرارًا والسرّ فيه تبدل الكيفية واختلاف الحالة ونسخ الترتيب القديم بالترتيب الجديد وذلك أن الأشياء تدور مع العلة وجودًا وعدمًا وتتبع المصالح فربّ ترتيب اقتضته مصلحة سابقة ولا تقتضيه حال المصلحة اللاحقة وهذا سرّ معرفة التاريخ"[13].

إنّ توجه بن سلامة في تاريخه قُطري[14] (البلاد التونسية)، وبرنامجه مواكبة التطورات، أو التجديد الحاصل في عصره، وهو الموسوم بـ "الترتيب". وينطوي هذا اللفظ على معنى مخصوص يقصد به التنظيم، المشتقة منه كلمة "التنظيمات" التي تعنى بدورها الإصلاح والتغيير والتجديد. والمقصود في هذا السياق هو الإصلاح العسكري.

وهذه المقاربة التي اختارها الكاتب اختزلها في كلمة "البلاغة"[15] إذ رأى أن العملية التأريخية تلتزم في جوهرها بما يسميه مطابقة الحال أي ما تقتضيه مصلحة العباد والبلاد قائلًا: "وهذا هو البلاغة فإنها كما تكون بالمقال تكون بالأفعال"[16].

والملاحظ في هذا القسم من التأليف تواتر كلمة "المصلحة" والمقصود من ورائها ما يعود بالنفع، وغالبًا ما تستعمل في هذه المرحلة بمعنى المصلحة العامة؛ أي المتعلقة بخدمة الدولة[17].

وتتواتر لدى الكاتب كلمة "العقل" المعبرة عن رؤية لكتابة التاريخ وفق منحى عقلاني يتعارض مع المواقف التي تكتفي بالتكرار والتوقف عند النسج على منوال السلف. ويتخذ بن سلامة موقفًا ناقدًا تجاه أصحاب هذه المواقف؛ إذ يصفهم بالجمود والخمول مفضلًا عليهم من يحكّم عقله، قائلًا: "فالعاقل من يعرف جريان العلة في الأمور فيحسن في تنزيل القياس والبليد من يقول إنّا وجدنا آباءنا على أمّة وقد ذم الله أهل التقليد والتعصب"[18] والمقصود بذلك هم معاصروه ممن عارضوا التجديد العسكري. فالمعيار الذي يقوم عليه العمل بحسب بن سلامة ليس التقليد؛ أي تكرار الماضي "لأن القديم سنّة مألوفة وطريقة معروفة" على حد تعبيره، بل الإبداع المستند إلى العقل أو "صواب التدبير". وإنّ ما أراد الكاتب تبليغه للقارئ في نهاية الأمر هو تثمين الإصلاحات التي أقدم عليها البايات وما استوجبته العملية من جرأة في مواجهة العناصر المتشبثة بالماضي وبنظمها السائدة والمعهودة. وهذا واضح في قوله: "أصل الملك على ترتيب الجنود [...] وفي تأسيسه يظهر النجيب من غيره لا سيما إن كان جديد الوضع أو كان الملك جديد الولاية لأن تأسيس الجديد أعظم وأعز من نوع التأكيد"[19].

---

13 المرجع نفسه، الورقة 5 أ.

14 وهو توجه ترسخ لدى المؤرخين التونسيين منذ القرن السابع عشر. انظر على سبيل المثال: فاطمة بن سليمان، **الأرض والهوية: نشوء الدولة الترابية في تونس، 1574-1881** (تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2009)؛ وفي هذا المعنى أيضًا، انظر:
Sami Bargaoui, "L'historiographie tunisienne du XVIIIs et les origines du beylik de Tunis," *Rawefid*, no. 12 (2007).

15 البلاغة هي "حسن البيان وقوة التأثير"، وعند علماء البلاغة هي "مطابقة الكلام لمقتضى الحال وفصاحته". انظر: **المعجم الوسيط**، ط 4 (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004)، ص 70.

16 بن سلامة، الورقة 5 أ.

17 للكاتب توجه براغماتي كما نرى من خلال الملاحظة التي قالها له الشيخ الشنقيطي؛ وهو أحد "الصالحين" الذين كان له معه لقاءات في تونس. فعندما قال له مرةً: "لا عرفناك من الذي يحب المخزن أو يحب الفقهاء"، كان جوابه: "يا سيدي أحب ما يصلح في الدنيا"، انظر: المرجع نفسه، الورقة 74 ب.

18 المرجع نفسه، الورقة 5 ب. والآية ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ﴾، (الزخرف: 22)، يُقصد بها لدى المفسرين تشبث الوثنيين بدين آبائهم ورفضهم الدخول في الإسلام.

19 بن سلامة، الورقة 5 ب.

إنّ التاريخ لدى بن سلامة هو مواكبة لفعل الإصلاح الناتج من الإبداع والتحديث، وهو المقصود بقوله: "إن الذي يتحدث به العقل ويفتخر به الفضل استنتاج بدائع الصواب من محدثات الأشياء"[20]؛ بحيث تصبح عملية الإبداع، أي الابتكار والخلق - خلافًا لما هو سائد - قيمة إيجابية تستند إليها العملية التحديثية المرتبطة بمصلحة الدولة[21]. وتنعكس مواقف بن سلامة على كتابة التاريخ، إذ تنبث في نصه ثنائيات؛ منها "عقل" أو "صواب" و"جهل"، وإبداع واستنباط من جهة وتقليد من جهة ثانية، كما صنّف "النجيب" بوصفه مقابلًا لـ "الغبي" ... إلخ، وكل ذلك يعكس تضاربًا في المواقف بالبلاد بين المعارضين للإصلاح والمؤيدين له.

ليس في مقدمة نص بن سلامة تحديد واضح لهوية المعارضين للإصلاح العسكري وما تبعه من إحداثات، فكل ما هناك إشارات إلى متشبثين بالقديم ومستنكفين عن مواكبة "النظام". وفي هذا السياق يستند دفاع بن سلامة عن ضرورة مواكبة العصر و"مراعاة المصالح" إلى حجج موضوعية وأخرى دينية. فهو يوظف المعيار الديني في تأكيده استخدام العقل، وبالأخص في المقارنة بين منهجية العمل الفقهي (أو الإفتاء خاصة) من جهة، والفعل الدنيوي أو السياسي من جهة ثانية. فمثلما يلجأ المفتي، بحسب المؤلف، في حل نازلة ما إلى استنباط أحكام فقهية جديدة تقوده أحيانًا إلى استعمال أقوال ضعيفة أو مأخوذة من قُطر آخر غير قُطره، فإنّ ذلك - بحسب رأي الكاتب - يرجع إلى أنّ "الأحكام الشرعية تتبع المصالح"، والمنطق نفسه يجب أن يسود المعاملات اليومية إذ يقول فـ "إذا كان هذا في أحكام الله فأحرى في أحوال البشر"[22].

في هذا السياق يصبح التدوين التاريخي أداة يعبر بواسطتها المؤلف عن موقف مساند لما سارت فيه دولة البايات من تجديد وسط جدل وخلافات حاصلة حوله، وهو وضْع دفع بن سلامة "العالم"، في نهاية الأمر، إلى كتابة تاريخ هو عبارة عن تبرير لدولة الإصلاح. فكان بمعنى ما فاعلًا في الإصلاح. ويتجلى هذا التوجه في قراءته للأحداث واهتمامه بموضوع القوة العسكرية.

2. "النظام" أو القوة العسكرية الداعمة للدولة في مواجهة التهديدات الخارجية

كان بن سلامة شاهد عيان على بوادر المسار الإصلاحي لمّا شرع حسين باي (1824-1835) سنة 1831 في تأسيس الجيش النظامي. ولم تكن القوة العسكرية، في نظره، كما يذكر ذلك بنفسه، أمرًا ضروريًا ومحايثًا للمُلك فحسب، بل هي أيضًا مسايرة لما سماه "مقتضيات الحال". وبما أنّ القوة العسكرية هي الضامن لقوة الدولة واستمراريتها والمحافظة على كيانها واستقلاليتها، فإنه عاد بصفة مطوّلة إلى عهد حمودة باشا (1784-1814) الذي حصّن البلاد ودافع عن حوزتها، ويكاد يقتصر في استعراضه لهذه الفترة على حروب الباي المذكور ضد أعدائه. وهي حروب جعلت الكاتب يرى أن هذا الباي (أي حمودة باشا) "ضخّم الدولة التونسية وأعلى منارها" ويصفه بـأنه "عين الدولة التونسية ونخبتها"[23]. فالدولة في هذا السياق، كما هو واضح، تتجاوز شخص الأمير الحسيني لتتخذ أكثر من معنى؛ فهي تجمع بين ما هو سياسي (أي السلطة)، وما هو مادي (أي الحوزة الترابية للبلاد التي عمل الباي على حمايتها). وكل هذا يفسر اهتمام بن سلامة بما يسميه "النظام".

---

20 المرجع نفسه، الورقة 5 أ.

21 حول مسألة النظرة الإيجابية للحاضر وتغير مفهوم البدعة والإبداع في فكر مثقفي القرن التاسع عشر، انظر:
Abdelhamid Henia, "Les catégories temporelles de l'historiographie tunisienne de l'époque moderne," in: *La périodisation dans l'écriture de l'histoire du Maghreb: actes, table ronde de Marrakech les 26-29 mai 2005, table ronde de Tunis les 21-23 septembre 2005*, Fatma Ben Slimane & hichem abdessamed (eds.), (Tunis: Arabesques, 2010).

22 بن سلامة، الورقة 5 ب.

23 المرجع نفسه.

تعني كلمة "النظام" التنظيم والتحديث، وهي مستمدة من الاستعمال العثماني للتحديث العسكري الذي أوجده السلطان سليم الثالث (1789-1808)؛ أي ما يُعرف بـ "النظام الجديد". وينزّل الكاتب تأسيس الجيش الجديد في إطار تاريخي عام يتمثل في ما آلت إليه دول الإسلام من ضعف أمام القوى الأوروبية[24]، وما قام به كلّ من محمد علي حاكم مصر والدولة العثمانية لمواجهة هذه الحال[25].

فهزيمة العثمانيين التي ترتب عليها فقدان اليونان من جهة، ثم سقوط الجزائر تحت السيطرة الفرنسية من جهة ثانية، وهو حدثٌ اعتبره بن سلامة "مصيبة عظيمة على الأنام وثلمة كبيرة في الإسلام"[26]، جعلته يؤيد سياسة حسين باشا في ترتيب العساكر النظامية. وهنا لا يستند الكاتب في مساندته للتراتيب العسكرية الجديدة إلى الخطر المحدق بالمسلمين وخاصة بلاده التي تحدّ الجزائر الواقعة تحت الاحتلال الفرنسي فحسب، بل إنه يستند أيضًا إلى تبريرات تاريخية، منها تغير أساليب القتال لدى المسلمين بتغير الظرفيات التاريخية؛ كاستبدالهم السيوف والرماح بالأسلحة النارية والمدافع، ومسايرة المواقف الدينية لهذه المتغيرات، إذ يقول: "اتفقت العلماء وأهل الدين والصلاح عليه [أي على ذلك التطور]"[27].

تأتي هذه الحجج في سياق معارضة بن سلامة لمواقف معاصرين له استنكروا الإصلاح، إذ يشير الكاتب إلى توخي الباي الحذر في تنظيم العسكر الجديد بسبب معارضة عساكر الإنكشارية ومن انضم إليهم ممن اعتبروا التحديث، بحكم منشئه الأوروبي، منافيًا للدين وهو ما يدل عليه وصفهم بـ "من لا خلاق له والجهل أعمى قلبه من أن هذا من عمل النصارى"[28]، مضيفًا أن هذه المواقف تنم عن "جهل عظيم ربما يؤدي بصاحبه إلى ما هو أكبر"، مضيفًا إلى ذلك قوله: "وبيانه أنه لا نسلّم أنه إثم"[29]، بوصف ذلك تعبيرًا عن موقفه الرافض لتلك المواقف. كما طالت مواقف المنتقدين بقية التغيرات الأخرى المواكبة للتحديث العسكري؛ منها اللباس، وقواعد التعليم العسكري، وحتى اللغات الأوروبية المدروسة.

3. تقاليد وممارسات جديدة في خدمة الدولة

رافق عملية التحديث العسكري المشار إليها تغيير شامل للتقاليد المتعلقة بالمظهر والتدريبات والتعليم، وهي مبادرات تعكس إرادة واضحة من الدولة للتحكم في المؤسسات. فبالتزامن مع ما حدث في إسطنبول، تبدّل في تونس لباس العساكر وموظفي الدولة وعوّض الطربوش (أو الشاشية) العمامة (باستثناء العلماء)، وظهرت تراتبية جديدة في الجيش واستعمل البايات النواشين. وكانت في مجملها محل إعجاب شديد من جهة بن سلامة، إذ يتضمن تاريخه وصفًا دقيقًا لمختلف فرق الجيش النظامي وتدريباتها وانضباطها ومختلف رتبها واللباس والعلامات المميزة لكل منها[30]. ومن خلال هذا الوصف الدقيق، تظهر صورة الدولة المتمكنة من أسباب القوة عبر التغيير الجذري، والابتعاد عما كان معروفًا ومألوفًا. وهو ما يرمز إليه التخلي النهائي عن الأزياء القديمة لمّا أمر مصطفى باشا باي سنة

24 يصف بن سلامة تحالف دول أوروبا ضد الإمبراطورية العثمانية، خلال حرب اليونان، بقوله: "يدهم على الإسلام واحدة". المرجع نفسه، الورقة 56 أ.

25 قام السلطان محمود الثاني بعث هذا الجيش بعد قضائه العنيف على الإنكشارية في سنة 1826، وقد سُمّيَ ذلك الحدث "الوقائع الخيرية". وفي ذلك التاريخ، طلب السلطان من محمد أسد أفندي تدوين وقائع الحدث وعنونه "أسس النصر"، وتمّ طبع المؤلَّف بإسطنبول سنة 1828، وأُرسلت منه نسخ إلى الولايات (منها تونس). وقد ألجأ هذا التراجع من جهة، وعدم نجاعة النظام العسكري الموجود من جهة أخرى، السلطانَ محمود الثاني إلى تأسيس جيش جديد سُمي "العساكر المحمدية المنصورة". انظر: المرجع نفسه، الورقة 57 أ.

26 المرجع نفسه، الورقة 56 أ.

27 المرجع نفسه، الورقة 57 ب.

28 المرجع نفسه، الورقة 58 أ.

29 المرجع نفسه.

30 ذكر محمد بن عثمان السنوسي أنّ لدى بن سلامة مؤلفًا خاصًا بهذا الموضوع عنوانه **العقد النفيس**. انظر: محمد بن عثمان السنوسي، **مسامرات الظريف بحسن التعريف**، تحقيق وتعليق محمد الشاذلي النيفر، ج 2 (تونس: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ص 220.

1835 بتغيير "لباس أهل الديوان وأمر بالكسبات القديمة [الزي العسكري الموحّد] شعار الينشرية تُخبأ بالديوان وغيّر لباسهم وألبسهم الشاشية [الطربوش الأحمر] وانقطع اسم الكسبات الأصلية"[31].

فلباس التنظيمات، المستمد في قسم كبير منه من اللباس الأوروبي، والمتمثل في اتخاذ زي موحّد لكل فرقة، هو أحد المظاهر التي تندرج ضمن إعادة بناء الدولة، والتي لا تقلّ أهمية عن الإجراءات الأخرى التي اتخذها قبل ذلك السلطان محمود الثاني في إطار الرقابة على المجتمع والدولة[32]. وكما هو واضح، فإن الأزياء الرسمية والنواشين لا تعني محاكاة تامة وشكلية لأوروبا بقدر ما تعني تجديدًا لجهاز الدولة واندراجًا في حركة التحديث. لكن مجمل هذه التغيرات قوبلت في بعض الأوساط، كما في إسطنبول، بالاستنكار[33]. ونجد صدى لهذه المواقف خاصة في أوساط العلماء، كاستنكار بعضهم تعلّم اللغات الأوروبية (التي كانت تُدرس في المدرسة الحربية)، وهو ما يستنتج من هذه الإشارة لـ بن سلامة عندما يقول: "وأعظم من هذا أن بعض من يدعى العلم ينكر على النظام [أي العسكر] تعلم خط النصارى ولغتهم ويقولون العياذ بالله هذا غاية الجهل"[34]، وهو موقف يرد عليه الكاتب بحزم، قائلًا: "بل ربما كان إنكاره قريبًا من الكفر"[35]. ويجد الكاتب في تاريخ الإسلام وفي الأحاديث النبوية ما يشرّع هذا الموقف الداعم لتعلم اللغات الأجنبية[36]، كما يورد نقاشًا له حول هذا الموضوع مع عالم (لا يذكر تفاصيل عنه) من رافضي تعليم لغات أوروبا قائلًا: "فكيف ينكر هذا إنسان وتكلم معي هذا العالم فذكرت له ذلك [أي دعوة الرسول إلى تعلم لغات غير المسلمين] فافتضح ونقلت له أمر النبي صلى الله عليه وسلم لسعد بن أبي وقاص أن يستشير حكيمًا كافرًا في الطب والحاصل أنّ إنكار هذا من الجهل العظيم والله يهدي"[37].

من الواضح أنّ الإنكشاريين، أو ما تبقى منهم، كانوا إلى جانب بعض العلماء من بين أبرز المعارضين للإصلاح، وهذا أمرٌ جليّ في الصورة التي نقلها الكاتب لموكب انتقال السلطة عند وفاة حسين باي إلى أخيه مصطفى باي في سنة 1835. فالعسكر "فرح لوفاة حسين باي وطمعت الإنكشارية أن بموته يبطل النظام فلم يشعروا إلا والشاشية [أي الطربوش] على رأس النعش وأخوه لابس زيّ النظام فسقط في أيديهم من ذلك الوقت"[38].

لم ترتبط الدولة ومؤسساتها في عهد بن سلامة بهذا السجال المتعلق بمشروعية الإصلاح العسكري وما اتصل به من تقاليد جديدة فحسب، بل احتوى كتابه ملاحظات مثلت هواجس لدى معاصريه تهم خدمة الدولة؛ أي كيفية تسيير المؤسسات وعلاقة السلطة بالرعايا ومكانة الوزراء ودورهم، ودور القضاء وإدارة العلاقات مع الأجانب ... إلخ. ويتجلى ذلك في ما استعرضه من أدبيات تضمنتها تلك الكتابات المعروفة بـ "نصائح الملوك" (أو مرايا الملوك) ذات المنشأ غير الإسلامي (الفارسي أو الإغريقي)[39]، أو من تعريف ابن

---

31 بن سلامة، الورقة، 63 أ.

32 حول مسألة اللباس والمعارضة للتغيرات الحاصلة على الأزياء في إسطنبول، انظر:
Donald Qataert, "Clothing law, state and society in the ottoman empire 1720-1829," *Middle East Studies*, vol. 29, no. 3 (1997); Bernard Lewis, *The Middle East: A brief history of the last 2,000 years* (New York: Scribner, 1996).
وفي سياق التنظيمات، وتوقيًا لما يحصل تجاه رفض العلماء ورجال الدولة لتغيير الأزياء الرسمية (العسكرية والسياسية)، أصدر السلطان محمود الثاني منشورًا يتضمن وصفًا دقيقًا للباس الرسمي. وكان هدف قانون اللباس، الصادر سنة 1829، هو إعادة بناء سلطة الدولة وهيبتها.

33 حول المعارضة في إسطنبول للطربوش واعتبارها إياه علامةً على التشبه بغير المؤمنين، انظر:
Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2nd ed. (Londres/New York: Oxford University Press, 1968), p. 100.

34 بن سلامة، الورقة 58 أ.

35 المرجع نفسه، الورقة 58 ب.

36 يرى بن سلامة أنّ الرسول شجّع زيد بن ثابت على تعلم لغة اليهود والسريان حتى "يفهم كتائبهم". انظر: المرجع نفسه، الورقة 58 أ.

37 المرجع نفسه.

38 المرجع نفسه، الورقة 63 أ.

39 Jocelyne Dakhlia, *Le divan des rois: le politique et le religieux dans l'Islam*, Collection Historique (Paris: Aubier, 1998).

خلدون لـ "الملك"[40]. ويتجلى هذا الهاجس في تقييم الكاتب لسياسات بايات الدولة الحسينية ووزرائها وموظفيها. فهو يصف يوسف صاحب الطابع (وزير حمودة باشا)، مثلًا، بـ "الوزير ذي الصيت الكبير"[41]. أما الوزير شاكير (صاحب الطابع)[42]، فهو "الحاذق النبيه الشجاع"[43]؛ بالنظر إلى ما برهن عليه من شجاعة في تأسيس العسكر النظامي من جهة، وفي بعد نظره السياسي من جهة ثانية. ففي حادثة التوتر الحاصل بين دولة سردينيا والإيالة التونسية (سنة 1833)، كان شاكير - خلافًا لبقية كبراء الدولة - ممن ارتأوا التفاوض بدلًا من الحرب؛ إذ فهم أن دولة سردينيا الصغيرة المعادية لبلاده كانت مستقوية بإنكلترا، وأنه في حال نشوب حرب بين الطرفين لن تكون موازين القوى العسكرية في صالح بلاده. وقد علق بن سلامة على هذه "البراغماتية السياسية" لدى الوزير بقوله: "وهذا منه رأي حسن في التحقيق فإن العاقل يعرف العاقبة بالتأمل وأنّا لو مكنّاهم من طلبهم الذي طلبوه أحسن من غلبهم لنا بالقتال"[44].

وبالنظر إلى هذه المواقف، نكتشف أن تاريخ بن سلامة كانت له وظيفة أساسية تمثلت في إسناد دولة الإصلاح في مواجهة القوى المعارضة لها، وقد سخّر لهذا الغرض جملة من التبريرات الدينية والسياسية والعملية الساندة للإصلاح، وهي قراءة تنأى بهذا التاريخ عن التصنيف السلبي (أي بوصفه انعكاسًا لمسار تراجعٍ وانحطاطٍ، على نحو ما أدرجه فيه أحمد عبد السلام[45])، وسيتواصل هذا الدور للتاريخ مع ابن أبي الضياف.

ابن أبي الضياف: عندما يكون التاريخ في خدمة "الوطن" و"دولة القانون"

لئن شرع ابن أبي الضياف في تأليف **إتحاف أهل الزمان**، سنة 1862، وهو مُبعد عن الوظائف الحكومية، فإن موقعه وزاوية نظره ظلَّا، مثلما هي الحال بالنسبة إلى بن سلامة، من داخل السلطة. ففي هذا الظرف التاريخي، أيضًا، كانت الدولة ميدان تجاذب وصراع. وخلافًا لـ بن سلامة، لم يرتبط فعل الكتابة لديه بطلب أمير أو وزير أو أي طرف آخر مؤثّر، بل إنه انقاد - كما يذكر ذلك بنفسه - إلى "رياح الوطن" التي يمكن ترجمتها بـ "حب الوطن" أو الولاء له. هذا الشعور هو الذي جعل ابن أبي الضياف يدافع عن دولة "القانون" التي شارك بنفسه في بنائها. ومؤلفه يعكس مستوى متقدّما في تكون الوعي الدولتي الوطني واستقلالية نسبية للمثقف تجاه البلاط. ففي هذا الظرف التاريخي ننتقل من مثقف البلاط ذي التوجه الإصلاحي إلى نشأة "نخبة" إصلاحية فاعلة (حول الوزير خير الدين وأتباعه) مثلت الجناح "التقدمي" للدولة، وحلمت بانتشال الدولة من ضعفها وتردّيها.

ويعكس تاريخ ابن أبي الضياف، كذلك، الشعور بالخيبة لِما آلت إليه الإصلاحات في عصره ولا سيما فشل تجربة الإصلاح القانونية، بعد أن تم تعليق العمل بالدستور (الصادر سنة 1861)، وإيقاف عمل المجالس المنبثقة منه (وهي المحاكم المدنية والمجالس) من طرف الباي في 1864، وعودته إلى الحكم وفق الأساليب القديمة التي اختزلها الكاتب في عبارة "الحكم المطلق". ويمكن قراءة تاريخ ابن أبي

40 يورد بن سلامة تعريفًا للملك، مستندًا في ذلك إلى ابن خلدون. وهذا التعريف هو: "حقيقة الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية واللذات النفسانية وأصله إنما يحصل بالتقلب وجمع القلوب وتأليفه". انظر: بن سلامة، الورقة 6 أ؛ وانظر: عبد الرحمان بن خلدون، **المقدمة: تاريخ العلامة ابن خلدون**، تحقيق جمعة شيخة (المملكة العربية السعودية/ تونس: مكتبة دار المدينة المنورة للنشر/ الدار التونسية للنشر، 1984)، مج 1، ص، 203.

41 بن سلامة، الورقة 35 ب.

42 كان وزيرًا ذا مهمات واسعة خلال الفترة 1829-1837.

43 بن سلامة، الورقة 58 ب.

44 المرجع نفسه، الورقة 62 ب.

45 تناول المؤرخ سامي برقاوي بالنقد هذا الموقف القائل بالانحطاط. انظر:
Sami Bargaoui, "Le paradigme du déclin et l'histoireintellectuelle de la Tunisiemoderne," in: *La périodisation dans l'écriture de l'histoire du Maghreb*, pp. 85-97.

الضياف بوصفه احتجاجًا على الأطراف الداخلية (من بايات ووزراء وموظفين وغيرهم) والأطراف الخارجية (القوى الأوروبية الفاعلة) التي دعمت هذا التوجه المنافي للتطور، وهو في الوقت نفسه دفاع عن ذلك الشكل من الحكم الذي تحمس بنفسه لتأسيسه.

الدولة والقانون المنظم لها هو هاجس بارز في عنوان مؤلَّفه، كما ذكر ذلك المؤرخ عبد الحميد هنية، إذ يرى أنّ تاريخ ملوك تونس و"عهد الأمان" وما مثّله من أهمية، من حيث كونه عهدًا جديدًا، يفتح باب أمل في قطع السلطة مع ماضي الاستبداد وانتقالها إلى التأسيس لعلاقات تقوم على القانون[46].

إنّ تأكيد ابن أبي الضياف ضرورة التأقلم مع "ما يقتضيه الوقت والحال من السياسة [...] وأن "الناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم"[47] يعبّر، كما هي الحال لدى بن سلامة، عن قناعة ترسخت لديه ولدى معاصريه من رجال الإصلاح. ولئن عايش ابن أبي الضياف التجارب الإصلاحية نفسها التي عرفها بن سلامة وقاسمه نظرته الإيجابية للحاضر وضرورة مواكبة التغيير وجلّ مواقفه المؤيدة لإصلاح الدولة ومؤسساتها، فإن خوضه لتجربة الإصلاح القانوني المتمثل في إعداد مبادئ عهد الأمان، المؤكدة لمبادئ المواطنية، ثم قانون الدولة 1861 (الذي يحد من سلطة الباي) وقوانين المجالس المختلفة، كان لها وقع عميق على تفكيره تجلى في تلك التحاليل المطولة التي افتتح بها مؤلفه لما سماه "الملك المقيد بقانون". علل الكاتب ذلك الإسهاب بقوله إن "هذا الصنف من الملك يقتضيه حال علم التاريخ"[48]. ومثل بن سلامة، كان فعل الكتابة لدى ابن أبي الضياف ناتجًا من إحساس بالرغبة في التعبير عن مواقفه تجاه تطورات سياسية، كان هو نفسه شاهدًا عليها وفاعلًا فيها، وهي فترة لا تخلو من جدل ونزاعات في صلب الدوائر الحاكمة في تونس فحسب، بل أيضًا بينها وبين فاعلين من الخارج متمثّلة في القوى الأوروبية التي ما فتئ دورها يتعمق في سيرورة التحولات السياسية الداخلية. لذلك كان مؤلفه دفاعًا عن شكل الدولة الذي كان يراه الأمثل لبلاده في مواجهة الصعوبات الخارجية والداخلية؛ وهو "الحكم المقيد بقانون". فالقانون (أو الدستور) ضروري في نظره "حتى لا تكون النفوس الإنسانية والأجساد المكرمة فريسة بين سباع العاملين والمخلّصين [لأن] وبال ذلك يعود على الدولة إما بإتلاف نفوس وأموال [...] أو خروج جزء من المملكة"[49]، وهنا يكمن في نظره جوهر التحديث وضرورته.

فلئن كانت القوة العسكرية في نظر ابن أبي الضياف ضرورية للدفاع عن وجود الدولة كما يوحي بذلك قوله: "وعلى كل حال لا بد من الاستعداد بما يلزم لقوة الشوكة الحامية للملة الدافعة عن الحوزة كالقلاع والسفن في البلدان البحرية وآلات الدفاع بما يقتضيه حال كل زمان وغير ذلك من الأمور التي لم يكن لها وجود في صدر الإسلام وصارت الآن ضرورية لا غناء عنها بمقتضى حال الوقت"[50]، فإنها لم تعُد وحدها الضامن لاستمرار الدولة واستقلاليتها، إذ يقول: "من الملوك من يرى العناية بقوة الشوكة الملكية لما يظهر له من أنها آلة تغلبه ونفوذ هواه فيكثر من العساكر وآلاتها [على نحو] لا يناسب حال مملكته مع تكليف المملكة ما يثقلها فيما يلزم من النفقة عليهم [أي الجند] مع عدم الترتيب العقلي في سياسة أخذهم"[51]. وهو موقف له ارتباط واضح بالظرفية التاريخية، وبموقف الكاتب منها. إنه موقف يتضمن نقدًا واضحًا لسياسة الإصلاحات العسكرية والتجنيد في تونس وما رافقها من اختلالات وما ترتب عليها، كذلك، من ثقل في المصاريف. كما أن هذه الإصلاحات تبقى، بحسب رأيه، منقوصة وغير ذات جدوى ما لم تواكبها إصلاحات للهياكل المسيرة

46 Henia, "Les catégories temporelles de l'historiographie tunisienne."

47 ابن أبي الضياف، ج 1، ص 45.

48 المرجع نفسه، ص 88.

49 المرجع نفسه، ص 66.

50 المرجع نفسه، ص 62.

51 المرجع نفسه، ص 68.

للدولة التي ظلت تعمل وفقًا لأهواء الحكام أو من دأب في تسميتهم "ملوك الإطلاق". وكأننا انتقلنا من مفهوم الدولة القائمة على القوة العسكرية وعقلانية التفكير لدى بن سلامة إلى دولة تستمد قوتها من القانون، خاصةً، لدى ابن أبي الضياف.

نخلص إلى أنّ الفكرة الأساسية والخيط الناظم لمجمل تاريخ ابن أبي الضياف يتمثّلان في نبذ الحكم المطلق، والدفاع عن الحكم المقيد بالقانون (أو الدستور)، وهي الزاوية التي قرأ من خلالها تاريخ البلاد ماضيًا وحاضرًا.

1. تجديد الدولة لدى ابن أبي الضياف: الملك المقيد بقانون

إنّ الحكم المطلق بالنسبة إلى ابن أبي الضياف مرفوض شرعًا؛ "لأنه تصرّف في عباد الله وبلاده بالهوى"، ومرفوض عقلًا؛ "لأنه تغلّب وقهر وهي من آثار الغضب والقوة الحيوانية"[52]، وهو مرادف للظلم، أحد الأسباب المهمة أو السبب الرئيس في نظره، لمسار التراجع في الإيالة وبقية بلدان المسلمين التي لم تأخذ بالتنظيمات الضامنة للعدل ولحقوق السكان؛ من مساواة، وأمن على النفس والمال والعرض.

فكما رأينا لدى بن سلامة، يبرر ابن أبي الضياف مَيلَه الدستوريَّ، أو الملك المقيد بدستور، من خلال عودته المتكررة إلى ابن خلدون واستعراض نصائح الملوك والحِكم الفارسية والإغريقية، على أنّ مرجعياته الأساسية تكمن في التجارب الفعلية التي عرفتها دول عديدة؛ منها الدولة العثمانية، وما أصدرته من "تنظيمات" في هذا المعنى. ويبرز هذا الدور من خلال ما خصصه في مقدمة مؤلَّفه ليستعرض فيها مضمون "خط كلخانة" الذي أصدره السلطان عبد المجيد سنة 1839، والذي "مداره الأمن على النفس والمال والعرض"[53]، بحسب تعبيره. لكن أحمد باشا، باي تونس، أبَى تطبيق هذا المرسوم وكلّفه، في إطار بعثة إلى إسطنبول، بالتفاوض في إمكانية عدم تطبيق التنظيمات.

يذكر ابن أبي الضياف كيفية مواجهته، وهو في عاصمة الإمبراطورية، انتقادات شيخ الإسلام عارف أفندي، المساند للتنظيمات، لموقف الباي قائلًا: "إنّ هذا الأمر [أي التنظيمات] يحبه المؤمن [...] وتكرهه الملوك الذين يحبون مشاركة الله جل جلاله في كونه لا يُسأل عما يفعل ولا مُعقِّب لحكمه وأتباعهم ممن يقدم حظ نفسه على المصلحة العامة"[54]. والمصلحة العامة، في هذا السياق، هي الدولة وما يمكن أن تجلبه لها التنظيمات من مناعة. كما استفاد ابن أبي الضياف في هذا الصدد من التحليلات المطولة التي قدمها خير الدين للتنظيمات في كتابه **أقوم المسالك**[55].

ومن أبرز الأمثلة التي يعود إليها ابن أبي الضياف لاستعراض ما تحقق من تمدن بفضل تبنّي المبادئ القانونية الضامنة للعدل والمساواة أنظمة الحكم في أوروبا التي أخذت بمبادئ العدل والمساواة، لا سيما فرنسا وبريطانيا. وهي أمثلة يجدها ابن أبي الضياف في كتاب **أقوم المسالك** ولدى الطهطاوي[56] وما تسنى له مشاهدته عندما سافر إلى فرنسا صحبة الوفد المرافق لأحمد باي سنة 1846. ولا

52 المرجع نفسه، ص 19.

53 المرجع نفسه، ص 60.

54 المرجع نفسه، ص 86.

55 خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (تونس: المطبعة الرسمية، 1867). ومن المؤكد أن ابن أبي الضياف كتب مقدمة كتابه بعد اطلاعه على هذا الكتاب.

56 رحلة الطهطاوي المعروفة إلى باريس، وهي الرحلة التي دوّن أحداثها في كتابه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، من المؤلفات المهمة التي عاد إليها ابن أبي الضياف في كتابه للإشادة بالأنظمة الأوروبية.



يخلو حديث الكاتب عن هذه التجارب من المقارنة بما يجري في الوقت ذاته في بلاده من نُظم لم تعُد مواكبةً للتطور، حتى أصبحت بحسب رأيه "تنافي المنقول والمعقول"[57].

ويمكن أن نجد تفسيرًا لتبرير ابن أبي الضياف لدولة القانون في الدور الذي أدّاه في تركيز التجربة الدستورية. فقد كانت له مشاركة فعلية في إعداد نص "عهد الأمان"[58]، كما شارك، بصفته مقررًا للجلسات، في جلّ النقاشات التي استمرت نحو أربع سنوات في صلب اللجنة التي تكوّنت بعد الإعلان عن هذا الميثاق لإعداد القوانين المنبثقة منه؛ أي الدستور والقوانين المتجرية والجنائية التي ستمثّل الانتقال إلى دولة القانون.

ستكون تجارب ابن أبي الضياف المختلفة، وبخاصة منها اضطلاعه بوظيفة رئيس الكتبة في البلاط الحسيني ورحلاته إلى إسطنبول وفرنسا، حاضرةً بقوة في إسناد مواقفه من الدولة التي كان يتوق إلى وجودها، والتي بدأت تشتغل فعلًا بعد إعلان الدستور سنة 1861. ففي عديد المواضع من مؤلَّفه يقول: "شاهدت ذلك بنفسي"، أو "المشاهدة أقوى دليل". وفي حديثه عن مظاهر العمران في دول أوروبا، يقول إنها "بلغت إلى غاية يكاد السامع أن لا يصدق بها إلا بعد المشاهدة"[59].

وعلى غرار المصلحين العثمانيين، يسند ابن أبي الضياف مجمل التطورات بمرجعيات دينية. فهو يرى أن "مجالس الشورى" في أوروبا أو البرلمانات المدافعة عن حقوق العامة تجد لها ما يقابلها في الشرع "لأنه [أي البرلمان] وسيلة إلى جمع الكلمة وعدم الافتراق في الأمة والمحبة بين الراعي والرعية وصون الدماء والأموال"[60]. وإنّ لجوء ابن أبي الضياف باستمرار إلى تقديم مبررات دينية لا يفسره تكوينه العلمي ومحيطه الثقافي والاجتماعي فحسب، بل إنّ ذلك يرجع أيضًا إلى أنّ المعارضة للإصلاحات في عصره كانت تستند، كما كان الشأن في عهد بن سلامة، إلى المبررات الدينية. وتُعدّ نظرته إلى القوانين المدنية اجتهادًا في فهم النص الديني ضمن تصور عامّ يتقاسمه رجال الإصلاح خلال القرن التاسع عشر، وهو تصور يقوم على تغليف القوانين الدستورية بمرجعية دينية إسلامية[61]. فالقانون (أي الدستور) بحسب ابن أبي الضياف، له أساس في "السياسات الشرعية التي حقيقتها الفعل الذي يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه شرع ولا نزل به وحي"[62].

ساند الكاتب مجمل بنود عهد الأمان المنبثقة من التنظيمات العثمانية، واعتبرها مرحلة أساسية في بناء دولة القانون، وهو ميثاق أصبح الباي ملزمًا بتطبيقه، حتى إنّ شرعية حكمه باتت رهينة القَسم على احترام هذا العهد الذي ضمن جملة من الحقوق والمبادئ الإنسانية لفائدة مجمل رعايا من المملكة، مسلمين كانوا أو يهودًا. لكنّ قوى عديدة ساهمت في إجهاض التجربة بعد سنوات قليلة من انطلاقها.

---

57 يتجلى ذلك في تصويره لكيفية سير القضاء الذي يشرف عليه الباي وما يتضمنه من عنف وعدم احترام للشاكي، انظر: ابن أبي الضياف، ج 1، ص 82.

58 هو ميثاق يحتوي 11 بندًا مستوحًى من نصوص التنظيمات العثمانية.

59 ابن أبي الضياف، ج 1، ص 72.

60 المرجع نفسه، ج 1، ص 84.

61 بيّنت نادين بيكودو، في دراستها حول الحداثة الإسلامية، أنّ مصلحي القرن التاسع عشر من المسلمين اعتبروا أن التحديث، في جوهره، كامن في الشريعة الإلهية. انظر:
Nadine Picaudou, *l'Islam entre religion et idéologie: Essai sur la modernité musulmane* (Paris: Gallimard, 2010), p. 127.
ويتجلى هذا التصور، أيضًا، في ميثاق "خط كلخانة"، وفي ديباجة "عهد الأمان". انظر:
Butus Abu-Manneh, "The Islamic roots of the Gülhane rescript," in: *Die Welts des Islams*, New series, vol. 34, no. 2 (Nov. 1994), p. 173-203.

62 ابن أبي الضياف، ج 5، ص 59.

2. نقد القوى المساهمة في إجهاض مشروع دولة القانون

يقف ابن أبي الضياف ضد القوى التي أجهضت مسار بناء الدولة الدستورية، وتأتي في مقدمتها القوى المحلية التي لم تستَسِغ الإصلاحات التي حصلت أو لم تستوعبها. وهذا واضح في قراءة الكاتب للحركة الاحتجاجية التي شهدتها العاصمة سنة 1861، أي بعد فترة وجيزة من الإعلان عن الدستور وبداية اشتغال المحاكم المدنية[63]، والتي قادها مؤدّب طالبَ بإلغاء المجالس وعودة الباي إلى الحكم بنفسه على العادة السابقة[64]. وقد أثار هذا الاحتجاج استياءً شديدًا لدى ابن أبي الضياف، تجلى في تلك الأوصاف المحقِّرة للمحتجين؛ منها "همج الهمج" و"سفهاء الحاضرة" و"الأراذل" و"الحمقى"[65]، وهي تقريبًا المواقف نفسها التي لاحظناها لدى بن سلامة.

أما الفعل الذي أقدموا عليه فهو بحسب ابن أبي الضياف "هذيان جهال ونهيق أحمرة" جلب لهم غضب الباي وبغض أهل مدينة تونس وسخرية الأوروبيين الذين "ألحقوهم بالوحوش وسوائم الأنعام"[66]. وقد استغرب الكاتب قيام حركة مناهضة لمجالس (أي المحاكم المدنية) رأى فيها "نور الإنصاف وبركة الشورى [أعادت] لهذا النوع الإنساني بهذا القُطر ما يستحقه من الحرية بعد أن كان ممنوعًا منها بسيف القهر"[67]. فكما في حال بن سلامة، كان قسم من الرعايا معارضًا لعملية التحديث، لا سيما في هذه المرحلة التي تنامى فيها الضغط الأوروبي. وكانت المرجعية الدينية مستندهم الأساسي.

أمّا الحدث الثاني الذي "حطّم" حلم ابن أبي الضياف المتمثل في قيام دولة يحكمها القانون، فهو يكمن في الثورة العارمة التي قامت سنة 1864[68]، والتي أدّت إلى تعليق العمل بالمجالس وقانون الدولة. وعلى إثرها، حقّر ابن أبي الضياف، أيضًا، من قيمة المتمردين، واصفًا إياهم بـ "أغمار العامة"[69]؛ فبحسب رأيه، استغل أعداءُ الدولة في الداخل والخارج ومن لم يكن مقتنعًا بالإصلاح تمردَ سكان البوادي (وهم أغلبية السكان) لـ "القدح في القانون"[70].

وفي هذا الظرف التاريخي، نرى الكاتب يغتنم فرصةً ليقارن بين سلوك قنصل الإنكليز وسلوك جانب من أهل بلاده تجاه قوانين عهد الأمان. فقد طلب قنصل الإنكليز جوابًا من الباي يتضمن التزامه باستمرار العمل بمبادئ عهد الأمان بعد قراره تعليق العمل بالدستور. وبحسب ابن أبي الضياف، فإنّ الإنكليز يحترمون القانون والعدل، وفي المقابل ثمة قسم من أهل بلاده لا يرقون إلى هذا المستوى، فهم "يدّعون الإيمان من غير فهم لمعناه [...] ويقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم ويحركون أشداقهم بالتسبيح والتهليل وهم يتشدقون لجهلهم بالاعتراض على عهد الأمان [...] وما دروا أنهم يعترضون على كلّي من أصول أحكام الدين إيثارًا للشهوة على الحق"[71].

63 سُميت "مجالس الجنايات والأحكام العرفية".

64 ابن أبي الضياف، ج 5، ص 101.

65 المرجع نفسه.

66 المرجع نفسه، ص 103.

67 المرجع نفسه، ص 101.

68 كانت تلك الثورة احتجاجًا على الترفيع في الجباية.

69 ابن أبي الضياف، ص 138.

70 المرجع نفسه، ص 144.

71 المرجع نفسه، ص 199.



ويتمثل العامل الأساسي في إفشال مشروع الدولة المقيدة بالقانون في مواقف القوى الأوروبية، ولا سيما فرنسا التي رفضت أولًا تطبيق القوانين الجديدة على رعاياها[72]. والأخطر من ذلك، كما يذكر ابن أبي الضياف، التدخل السافر للقنصل الفرنسي دي بوفال، لدى الباي ومطالبته بحلّ المجالس وتعليق الدستور، والتخلي عن بعض وزرائه (منهم خير الدين وابن أبي الضياف نفسه) الذين كانوا سببًا في إرساء القوانين والإصلاحات، و"ناضلوا"[73] من أجل ترسيخها. فهناك تشهير واضح من ابن أبي الضياف بسلوك أولئك الأوروبيين المنافي لما هو معمول به في دولهم وتدخلهم في غير مصلحة البلاد؛ مثلما بيّنه في عودته المطولة إلى تاريخ العلاقات بين الدول الأوروبية وبلاده قبل القوانين وبعدها، ذلك أنهم استغلوا حالة الضعف التي كانت عليها الدولة لكي يفلتوا من طائلة القوانين[74].

ويعود الكاتب باللائمة في حصول مثل هذه التطورات على بعض رجال الدولة من وزراء وعمال، ومَن دونهم من المراتب الذين لم تغيّر القوانين ولا المجالس المحدثة سلوكهم. فقد أخلّوا بواجبهم عندما تغاضوا عن تفسير القوانين الجديدة للرعايا[75]، إذ يقول: "قرئ هذا المنشور [أي منشور عهد الأمان] في بلدان المملكة وقليل من نواجع العربان بلا مدارسة ولا إفهام ومرّ على أسماعهم مرور الرياح"[76]. كما اعتبر أنهم انساقوا وراء أهوائهم، لا سيما في ما يتعلق بمالية الدولة وما تسببوا به من إنفاقات في غير مصالح البلاد، فأدى ذلك إلى إفلاسها وإلى تراجع هيبتها وخضوعها لمشيئة الدول الأوروبية.

خاتمة

تبيّن لنا من خلال هذه الدراسة كيفية تموقع الإستغرافيا التونسية خلال القرن التاسع عشر، في ظرفية التنظيمات، إلى جانب تجديد الدولة. ظلّ كلا الكاتبين، بن سلامة وابن أبي الضياف، في دائرة السلطة التي اختارت نهج الإصلاح، لكنهما لم يكونا مثقفَي بلاط فقط، بل ساهما في تشكّل وجه جديد للمؤرخ المندرج في سياق دولة الإصلاح. وبرّر المؤلفان مواقفهما من تحديث الدولة بضرورة تعقّل الظرفية التاريخية، أو الزمن الراهن الذي اكتسب قيمةً جديدةً تجعله يعلو على الماضي وعلى التصورات القديمة[77]. كما اندرجت الكتابة التاريخية ضمن زمنية أعطت قيمة لمعنى التقدم، وفتحت آفاق الزمن المحلي على الزمن الكوني.

وأخيرًا، مثّل الخطاب التاريخي دليلًا مهمًا في فهم مسار إعادة تحديد مفهوم الدولة. وقد طغى الطابع السجالي على الكتابة التاريخية؛ إذ كان هناك تنافس واضح في إعادة صياغة الدولة، وبذلك كانت الإستغرافيا في الآن نفسه مظهرًا من مظاهر ذلك الصراع وطرفًا فيه. لقد كانت جزءًا من السلطة، ودافعت عن شكل الدولة الحديثة، ساعيةً للتصدي لمختلف أشكال الاحتجاج التي لا تتماشى مع تصورها، استنادًا إلى حجج ومبررات دينية أحيانًا، وواقعية أو إجرائية أحيانًا أخرى.



72 من ذلك رفض القنصل الفرنسي دي بوفال أن تتولى المجالس المختلطة (أي المحاكم) المحدثة النظر في القضايا الناشئة بين الأوروبيين والتونسيين، بدعوى ضرورة اعتبار مدة زمنية من التجريب لكي يحصل الاطمئنان إلى حسن تطبيق القوانين.

73 ابن أبي الضياف، ج 5، ص 178.

74 المرجع نفسه، ص 100.

75 كما فعل شيخ الإسلام في إسطنبول المناصر للتنظيمات محمد عارف باي (ت. 1858) لتفادي ثورة الأناضول.

76 ابن أبي الضياف، ج 5، ص 64.

77 أشار إلى ذلك المؤرخ عبد الحميد هنية. انظر:
Henia, "Les catégories temporelles de l'historiographie tunisienne," pp. 64-84.

المراجــع References

العربية

- ابن أبي الضياف، أحمد. **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان.** تونس: الدار العربية للكتاب، 1984.
- ابن خلدون، عبد الرحمان. **المقدمة: تاريخ العلامة ابن خلدون.** تحقيق جمعة شيخة. المملكة العربية السعودية/ تونس: مكتبة دار المدينة المنورة للنشر/ الدار التونسية للنشر، 1984.
- بن سلامة، محمد الطيب. **العقد المنضد في أخبار المشير الباشا أحمد**. مخطوط بالمكتبة الوطنية. رقم 18618.
- بن سليمان، فاطمة. **الأرض والهوية: نشوء الدولة الترابية في تونس، 1574-1881.** تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2009.
- التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك.** تونس: المطبعة الرسمية، 1867.
- السنوسي، محمد بن عثمان. **مسامرات الظريف بحسن التعريف.** تحقيق وتعليق محمد الشاذلي النيفر. تونس: دار الغرب الإسلامي، 1994.
- عبد السلام، أحمد. **المؤرخون التونسيون في القرون 17 و18 و19م: رسالة في تاريخ الثقافة.** ترجمة أحمد عبد السلام وعبد الرزاق الحليوي. قرطاج: بيت الحكمة، 1993.

الأجنبية

- Abu-Manneh, Butus. "The Islamic roots of the Gülhane rescript." *Die Welts des Islams*. vol. 34. no. 2 (Nov. 1994).
- Bargaoui, S. & H. Remaoun (dir.). *Savoirs historiques au Maghreb, construction et usages*. coordination de Sami Bargaoui & Hassen Rémaoun. Tunis: CRASC, 2006.
- Bargaoui, Sami. "L'historiographie tunisienne du XVIIIs et les origines du beylik de Tunis." *Rawefid*. no. 12 (2007).
- Dakhlia, Jocelyne. *Le divan des rois: le politique et le religieux dans l'Islam*. Collection Historique. Paris: Aubier, 1998.
- *La périodisation dans l'écriture de l'histoire du Maghreb: actes, table ronde de Marrakech les 26-29 mai 2005, table ronde de Tunis les 21-23 septembre 2005*. Bin Slimane & hichem abdessamed (eds.). Tunis: Arabesques, 2010.
- Lewis, Bernard. *The Middle East: A brief history of the last 2,000 years.* New York: Scribner, 1996.
- ————————. *The Emergence of Modern Turkey*. 2nd ed. Londres/New York: Oxford University Press, 1968.
- Picaudou, Nadine. *l'Islam entre religion et idéologie: Essai sur la modernité musulmane.* Paris: Gallimard, 2010.
- Qataert, Donald. "Clothing law, state and society in the ottoman empire 1720-1829." *Middle East Studies*. vol. 29. no. 3 (1997).



وجيه كوثراني | Wajih Kawtharani [1]

في التأريخ للتحولات المتخيَّلة أصولًا للدولة:
النموذج اللبناني مثالًا

On the National Imaginary and the Birth of Nations:
The Case of Lebanon

منذ أخذت عملية تفكُّك بنيان الدولة العثمانية أو تفكيكها مجراها في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، ولا سيما خلال مسار الحرب العالمية الأولى، ثمَّ خلال مسار تداعي نتائجها، كما ظهرت في مؤتمر الصلح في باريس، كانت نخبٌ عربيّةٌ مشرقيّةٌ ذات منشأ مدينيٍّ، وذات مواقع اجتماعية غالبها ينتمي إلى أبناء أعيانٍ وتجّارٍ، ومعهم صحافيون وكتاب ومحامون وأطباء، تُقدِّم تصوراتها للبدائل المتوقعة أو المرجوة لما بعد انهيار الهيكل الإمبراطوري للسلطنة العثمانية.

على أن تصورات هذه النخب لم تكن هي المخططات المحددة لما سيُرسم من مصائر، وإنْ كانت موضع دراسة أو اطلاعٍ عليها في مطابخ السياسات الدولية الكبرى؛ حيث كانت تُرسم المخططات الفعلية، بصورة خرائط لمناطق نفوذ وترسيم حدود. وكانت تتم معالم الترسيم أو نقاط ارتكازها، على نحو رئيس، وفقًا للمعالم التالية: معلم خريطة سكك الحديد والمرافئ والموانئ، ومعلم كثافة الاستثمارات وتمركز التوظيفات في الأسواق وأماكن المواد الأولية، ومعلم ظهور النفط وآباره. وكما حصل عندما ظهر النفط في الموصل فغيّر ذلك خريطة سايكس – بيكو المرسومة بين الفرنسيين والبريطانيين في عام 1916.

أُشبِع مثل هذه المخططات درسًا، ومن خلال أرشيفات الدول المُخَطِّطَة. على أنّ ما يعنينا في هذه الورقة، هو البدائل الفكرية التي كانت تدور في أذهان النخب العربية المشرقيّة، والتي كانت تنشط في مدنٍ كبيروت ودمشق وبغداد والبصرة والقدس أو التي كان بعضها مهاجرًا ينشط في القاهرة أو باريس أو لندن أو في الأميركتَين.

وكان اللافت في صياغة هذه البدائل وفي أشكال التعبير عنها أنها تقدم تصوراتٍ لنموذج الدولة البديل. فما أوجه التبدل المتصوّرة من العثمانية إلى الدولة البديل؟

- نقرأ في هذا التبدل نموذج دولةٍ ملكيّةٍ عربيةٍ مشرقيّةٍ، من تعبيراتها ما عُرِف آنذاك في لغة الدبلوماسية الغربية بـ "مشروع الشريف حسين"، وبلغة القومية العربية الناشئة بـ "الثورة العربية الكبرى"، وحلمها الدولة العربية الواحدة.
- ونقرأ أيضًا في سياق التبدل نموذجًا لدولٍ قُطريةٍ تستقي تسمياتها من قاموس الجغرافيا التاريخية للمنطقة، سواء من الجغرافيا – التاريخية الإسلامية، أو من جغرافيا الأقاليم والأماكن، كلبنان والعراق وسورية وبلاد الشام ... إلخ. وكلها تسميات لجغرافيات تاريخية قديمة غير محددة المعالم والحدود ومتداخلة في أراضيها وسكانها.

1 مؤرخ والمدير العلمي للإصدارات في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
Historian and Publication Manager of the Arab Center for Research and Policy Studies.

وإذ نقرأ تفاصيل هذه المشروعات في أدبيات من اقترحها أو تصوّرها، نرى أنّ مرجعية الأصل فيها هي مرجعية الدولة - الأمة منقولةً عن صيغة L'État – Nation، ومتمثلة بالوعي المحليّ صورةً يتم إسقاطها إمّا على "أمة عربية" - كانت في التصوّر آنذاك هي بلاد الشام والعراق والجزيرة - أو أمة سورية، أو عراقية، أو لبنانية. وهكذا تجري ترجمة كلمة Nation بـ "أمة"، ويجري ربطها بقومٍ أو إثنيةٍ أو طائفةٍ وبمشروع دولة؛ مشروع يلتقي في حقله بوصفه أرضًا Territoire، ومُطالِبين من الداخل (إثنية قومية أو طائفة دينية ذات حراك سياسي)، مع مُخَطِّطين أو مُحَبِّذين أو داعِمين من الخارج (قوى دولية ذات مصالح ونفوذ في هذه المنطقة أو تلك).

عندما أعلن الرئيس الأميركي مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها، تدفقت على إثر هذا النداء مطالب الإثنيات والطوائف إلى مؤتمر الصلح، تطالب بكياناتٍ سياسيةٍ لها في مناطقها، كما كان حال مطالب الأرمن والأكراد العرب، والسوريين، واللبنانيين، بل مطالب طوائف وعائلات.

لا يسمح الوقت، ولا المطلوب في هذا الحديث والمقام، بأن نتحدث عن آليات هذا التلاقي أو التعارض بين مطالب قوى الداخل ومطالب القوى الخارجية (أي الكولونيالية) الذي حدث في سايكس – بيكو عام 1916، ووعد بلفور عام 1917، ثم سيناريوهات مؤتمر الصلح في باريس بين عامي 1918 و1920، وصولًا إلى معاهدة لوزان عام 1923 التي عُقِدت بين الحلفاء ومصطفى كمال مؤسس الجمهورية التركية ومهندسها. فالذي حدث هو التأسيس لمفهوم جديد للدولة. صحيحٌ أنّه كان بفعل السيطرة الاستعمارية، وبفعل إنهاءٍ قسريٍّ لمفهوم سلطاني - عصباني في الاجتماع السياسي العربي - الإسلامي الذي تغطّى بغلاف الخلافة الإسلامية. لكنه، بوصفه فعلًا تاريخيًا مصيريًا أُسِّس عبر لوزان لمفهومٍ جديدٍ في الهوية السياسية، هو مفهوم la nationalité، وكرّس وجود دول جديدة في المشرق ذات حدودٍ تتماثل شكلًا بالدولة - الأمة، وتطمح نُخَبها في أن تقتبس مضمونها أيضًا. دخلت هذه الدول في نظامٍ عالميٍّ جديدٍ، هو نظام عصبة الأمم؛ الأمر الذي يدفع بالمؤرخ إلى أن يُشبِّه لوزان التركية بمعاهدة وستفاليا الأوروبية.

عودةً إلى البدائل الفكرية لدى النخب التي انتظمت راضيةً أو مُرغمةً في هذه الدول الجديدة، لنستقرئ الصور المتخَيلة أو المفترضة؛ لإنعاش ذاكرات تاريخية جماعاتية تُسوّغ نشوء هذه الدول أو تتخيّل مشاريع دول يبنى لها في الذاكرة مكانٌ وموقعٌ وحضور وانتماء في صيغة "هوية" وطنية أو قومية. أنتجت النخب التي انتظمت راضيةً أو مرغمةً، وظلت تحلم بدولة - أمة عربيّة، مؤرخين ما لبثوا أن بحثوا عن دولة قومية مفترضة في التاريخ، فوجدوها في مراحل أو أزمنة "ذهبيّة" قرؤوها دولةً – أمة عربية، تآمر عليها "الشعوبيون"، أتراكًا أو فرسًا، ثم جزّأها المستعمرون الأوروبيون لاحقًا.

بدأت إرهاصات هذا النمط من التأريخ العربي في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن المنصرم، ولكنّه تبلور في أعمال تاريخية شاملة، تتبع الأسلوب العلمي في التاريخ، بدءًا من الخمسينيات والستينيات، أيْ مع تبلور المشروع القومي العربي في مرحلة الناصرية والبعث، ويمكن أن نذكر عبد العزيز الدوري وصالح أحمد العلي مثالَين على هذا النمط من التأريخ.

أمّا النخب التي انتظمت راضيةً في دولها الجديدة، فأنتجت مؤرخين أو كتبةً في التاريخ، بحثوا أيضًا عن جذور لها في التاريخ تلائم مفهوم الدولة - الأمة أيضًا، وتُذكِّر بصيغة الاستقلال القومي أو الوطني، وتستجيب لما يُعتقد أنه استمرارية، ومواصفات أصالة وهوية دائمة، وذلك باسم دين أو فرقة أو مذهب أو خصائص لغة وحضارة.

إذًا، في الحالين، شَكَّل مفهوم الدولة – الأمة، عبر استعارته من المرجعية الغربية وإصباغ الصبغة المحلية عليه، الإطار المرجعي والمعرفي لبناء هيستوريوغرافيا محليّة مبررة لمشروع الدولة، أيْ للكيان السياسي القائم بحكم الأمر الواقع أو للكيان السياسي العربي المرتقب أو الموعود.

حاولت في هذه الورقة أنْ أقرأ هذا التمثُّل، أو هذا التشكُّل، في بعضٍ من صور الكتابة التاريخية اللبنانية التي أُنتِجَت في سياق تكوّن الدولة اللبنانية. ولا شك في أن فرضيات هذه الورقة ومادة معالجتها، سواء على مستوى البحث التجريبي (الوثائقي) أو على مستوى التفكير التاريخي المفاهيمي Histoire conceptualisante، سبق أن استغرقت مني أبحاثًا وكُتبًا نوّعت مقارباتها بين اهتمام بالتاريخ للتكوين التاريخي الحديث للبنان، والاهتمام بطبيعة السلطة العثمانية عبر مراتب أنصبتها، من وسطاء السلطة المحليين إلى الهيئة السلطانية الحاكمة في بلاد الشام إلى متابعة عملية الانتقال ومأزمه، ومن الاجتماع السلطاني والعصباني إلى الاجتماع الوطني، إلى مباحث متفرقة حول قراءة خطاب الدولة والخلافة في مرحلة الثورة الكمالية التركية، إلى دراسة العلاقة بين الفقيه والسلطان في التجربة الصفوية الشيعية، كما في التجربة العثمانية السنية، ولأستخلص في هذه المسيرة المعرفية، مقارباتٍ نقديّةً للكتابة التاريخية العربية والكتابة التاريخية اللبنانية، والتي انحبست أو حبست نفسها في همّ الأدلجة التاريخية للدولة - الأمة. علمًا أنّ هذه الصيغة مختلفٌ على مضمونها كما على حدودها، أيْ، بتعبيرٍ آخر، على جغرافيتها التاريخية كما على جغرافيتها البشرية والسياسية، وبتعبير لغة الدولة - الأمة، على السيادة الوطنية أو القومية وحدودها. وهذا ما فتح ويفتح باب البحث على أزمات الحدود، والخلاف على تبعية مناطق بعينها بين دولة عربية ودولة عربية أخرى.

أنطلق في رؤيتي للتجربة اللبنانية وخبرة دراستها بوصفها "تأريخًا" (أي معطيات) أو خطاب تاريخ، من التذكير بمعطيات لا بُدّ من الانطلاق منها تيسيرًا للتفسير والفهم، ولا سيّما للبعيدين نسبيًا عن معرفة مباشرة لتاريخ المشرق، وخاصة تاريخ لبنان المركب نسبيًا.

تتردد في الهيستوريوغرافيات اللبنانية، على اختلاف مواقعها واتجاهاتها، مفردات ومفاتيح ومصطلحات ينبغي تعريفها لتبيّن كيف تُستخدم في مختلف الخطابات التاريخية اللبنانية، وبأيّ طريقةٍ ومعنًى؟ ومن هذه المفردات: الإمارة اللبنانية بأسرتيها المعنية والشهابية (آل معن وآل شهاب)، ونظام الالتزام، ونظام المقاطعجية، ومتصرفية جبل لبنان، ودولة لبنان الكبير، والميثاق الوطني، وميثاق الطائف، والطائفية السياسية، والديمقراطية التوافقية.

أولًا: الإمارة ونظام المقاطعجية والالتزام

تُعدّ الإمارة نظام سلطة محليًا يقوم داخليًا على الغلبة العائلية أو التغلّب العائلي، وفقًا للآلية نفسها التي يصفها ابن خلدون: عصبية نافذة تلحق بها عصبيات أخرى، إمّا بالاستتباع وإمّا بالولاء. وتتم آلية اشتغال الاستتباع والولاء عبر علاقة جدلية مُركبة تنتج من "توليةٍ" أو تكليفٍ من جهة سلطةٍ مركزيةٍ عامةٍ هي "الدولة العامة" أو السلطنة الكبرى. وفي الحالة المشرقية - اللبنانية، الدولة العامة هي الدولة العثمانية. وتتكرّس عن طريق هذه التولية أو التكليف، سلطة محلية، تكتسب "شرعيتها" من مصدرَين: نفوذ عصبانيّ محليّ من جهة، وتكليف "شرعيّ سلطانيّ" من جهةٍ أخرى. إلا أنّ ما يضمن لهذه الآلية استمراريتها وشروط اشتغالها، بوصفها سلطة، قيامها بعدد من الوظائف في النظام العلائقي المعتمد بين المركز والأطراف.

يهم المركز أن تقوم السلطة المحلية بوظيفتين أساسيتين مقابل إسباغ الشرعية على "التكليف": 1) جباية ضرائبية منتظمة لبيت المال، أيْ للخزينة المركزية يقتطع ممّا يجبى. 2) تحقيق أمنٍ محليٍّ، ولا سيما لطرق المواصلات والموانئ، وذلك عن طريق قوى محلية يؤمنها الأمير، رأس العصبية العائلية النافذة والمُكلفة والمُجمَع عليها بين العائلات ولاءً أو استتباعًا.

لكن هذه الآلية في اشتغال السلطة لم تكن سهلة أو ممكنة التحقق سلميًّا على الدوام. فقد كان لها شروطها الذاتية والموضوعية؛ فإلى جانب مدى القدرة والمهارة الذاتية لدى الأمير المحليّ، عليه أن يتعامل مع قوى محلية وإقليمية مجاورة من جهة، ومع نظام زراعي، أي طريقة في استثمار الأرض، ونظام إداري – ضرائبيٍّ خاصٍّ بجمع الضرائب، من جهة أخرى.

وبالنسبة إلى هذه المسألة: تُعدّ الإمارة المحلية اللبنانية؛ إمارة جبل لبنان في المسمى الأيديولوجي اللاحق. ولكنها تُعدّ عمليًا إمارةً متأرجحةً وزئبقيةً في حدودها الوظائفية كما في حدودها الجغرافية، أيْ في "نطاق" ما يمتد إليه نظام الالتزام الضرائبي جغرافيًا. ويُعدّ الالتزام طريقةً في جمع الضرائب، أيْ أن يلتزم الأمير جمع مبلغٍ معيّن من الضرائب سلفًا للخزينة المركزية، ويجمعه عن طريق مكلفين هم أصحاب المقاطعات، أيْ المُقطَع لهم شيءٌ من الأرض، ويسمون بالعامية اللبنانية "المقاطعجية". وهم غالبًا عائلات محلية ذات نفوذ وشوكة في القرى والأرياف، يشتغل لديها فلاحون وفقًا لعقود "المشاركة" في زراعة الأرض.

ولما كانت هذه الوظائفية في مراتب السلطة، بدءًا من المقاطعجي المحليّ إلى الأمير الكبير، ليس لها حدود جغرافية؛ إذ تمتد جغرافيًا وفقًا لمنطق القوة، أيْ، بحسب مصطلحات ابن خلدون، وفقًا لما تملكه عصبية الأمير من قدرة على الاستتباع والإلحاق لـ "مناطق" ما بعد جبل لبنان، ولمقاطعجيين جدد؛ قال أحد الأمراء (وهو الأمير فخر الدين المعني): "إن الإمارة والسلطنة ما هي إلا نقل تخوم"، أيْ إنّه لا معنى لسيادة وطنية أو قومية، أيْ لا حدود لسيادة دولة - أمة بالمعنى الحديث. ولذلك تُعدّ "الإمارة" بهذا المعنى، سلطةً ممتدةً. ولمّا كانت هذه الإمارة هي في أساسها، وفي طبيعة انتظامها داخل هيكلية أو بنية السلطة المركزية أو الدولة العامة العثمانية هي "سلطة وسيطة"، أو "ولاية طرف" في تصنيف ابن خلدون للدول في التاريخ العربي الإسلامي، فإنها معرّضة، في كل امتداد أو توسّع أو استقواء، للاصطدام أو المغالبة مع سلطات وسيطة محلية أخرى، ومع ولاة معينين من جهة السلطان في مراكز الولايات الكبرى في المشرق العربي، مع والي دمشق ضمن ولاية سورية، أو مع والي طرابلس في ولاية طرابلس، أو مع والي صيدا الذي انتقل مركزه إلى عكا. يدور الاصطدام أو المغالبة التي قد تصل إلى حد التقاتل العسكري، بين الأمير المحلي والباشا العثماني (أي الوالي)، على نحو أساسي، حول حجم السلطة في النطاق الجغرافي، ولكن أيضًا، وأساسًا، حول الحصص في توزيع حصيلة الضرائب بين ثلاثة مراكز: الأمير المحلي، والباشا العثماني في مركز الولاية المجاورة، والخزينة السلطانية في إسطنبول.

خلق هذا الإشكال التاريخي، في أزمة العلاقة بين الأطراف الثلاثة، الإشكالَ المعرفي في كتابة الهيستوريوغرافيا اللبنانية اللاحقة، أثناء تكوُّن الدولة اللبنانية الحديثة بصيغة الدولة – الأمة، وفي سياقه. وهو إشكال معرفي يمكن أن نصوغه بالسؤال التالي: هل هذا الصراع بين الأمير المحلي والباشا العثماني، أو بتعبير تراثي آخر – هل هذه الممانعة – هي وجه من أوجه النضال من أجل استقلال وطني، وتمهيد لتأسيس دولة وطنية لبنانية بالمفهوم الذي شرعنه ميثاق "عصبة الأمم" ومعاهدة لوزان – على قاعدة "مبدأ الناسيوناليته Nationalité"؟ وهو سؤال مثّل، ولا يزال، حقل الاختلاف الواسع بين وجهات نظر من كتبوا التاريخ اللبناني في المرحلة المعاصرة.

ثانيًا: المفردة الثالثة التي تحتاج إلى توضيح وتعريف: نظام المتصرفية في جبل لبنان

نظام المتصرفية: هو نظام إداري لجبل لبنان اتُّفِق عليه صيغةَ حلٍّ لأزمة السلطة المحلية في جبل لبنان، بين الدولة العثمانية وبين الدول الأوروبية الكبرى في عام 1861. ونعني بحل أزمة السلطة آنذاك، حلًّا أو تسويةً لأبعاد ثلاثة في الأزمة:



تقهقر سلطة الأمير المحلي وعجزه عن الحكم، واستحالة اختيار أمير محلي يوازن ما بين الطائفتين الأساسيتين في الجبل؛ الدروز والموارنة، بعد أن نشبت حرب أهلية ضروس بينهما دامت نحو عشرين سنة (1840-1860).

تقهقر نظام الالتزام الضرائبي ونظام العلاقات الإنتاجية والاجتماعية بين المقاطعجية والفلاحين، بحيث اختلطت الانتفاضات الفلّاحية مع الصراع الدرزي الماروني. وذلك في ضوء أنّ معظم المقاطعجيين كانوا دروزًا ومعظم الفلاحين كانوا موارنة.

مشروع التحديث الإداري العثماني العام الذي عُرف آنذاك بـ "التنظيمات"، والذي كان يقضي بإعادة النظر في تقسيم الولايات إداريًا، وإحداث مجالس إدارة منتخبة فيها، وسنّ قوانين مدنية لتنظيم الملكيات الزراعية وقوانين تجارية، ومحاكم مدنية، وبلديات وغرف صناعة وتجارة ... إلخ.

فكانت متصرفية جبل لبنان جزءًا من هذا التنظيم الإداري العثماني الجديد، إلا أنّ ثلاث صفات تفردت بها متصرفية جبل لبنان في بروتوكولها المُعلن، والموقع، والمضمون بين الدول الأوروبية الكبرى: بريطانيا، وفرنسا، والنمسا، وبروسيا وروسيا، عن بقية الولايات والسناجق العثمانية، أولها أن يُعيّن متصرف عثماني مسيحي غير لبناني من جهة السلطان حاكمًا على الجبل، وبموافقة الدول الكبرى، بصفتها ضامنةً أو راعيةً للنظام، وثانيها أنْ يكون الأمن الداخلي من صلاحية "جندرمة" محلية، وآخرها أنْ يتبع المتصرف أو الحاكم مباشرةً السلطان، وليس الوالي العثماني المقيم في ولاية مجاورة، وغالبًا ما كانت ولاية سورية. ما عدا هذه الصفات الثلاث التي عُدّت امتيازًا، انطبق على هذه المتصرفية ما انطبق على السناجق والولايات الأخرى في المشرق العربي، ولا سيّما في مجال التشريعات المُستحدثة.

ولّد إشكال تاريخي آخر إشكالًا معرفيًا آخر: هل يمكن عدّ "متصرفية جبل لبنان"، وهي جزء من لبنان الحالي، نواةً تأسيسيةً للدولة - الأمة بعد عام 1920، أيْ للدولة اللبنانية، وهي ذات غلبة ديموغرافية مارونية مسيحية؟ إشكال واجهته الهيستوريوغرافيا اللبنانية أيضًا بأجوبةٍ ومقاربات مختلفة أيضًا بين اعتمادٍ وتمجيدٍ وبين رفضٍ وتبخيسٍ.

ثالثًا: دولة لبنان الكبير والجمهورية اللبنانية الدستورية

أعلن الجنرال غورو "دولة لبنان الكبير" في عام 1920، في سياقٍ تاريخيٍّ ملتبسٍ ومعقدٍ ودراميٍّ عنيفٍ، تفارقت فيه وتناقضت الحركات المطلبية ومشروعات الدول المعبرة عن تطلعات الهويات الإثنية والطائفية في المشرق العربي، وبالتحديد في ما سُمّي بلاد الشام أو "سورية الطبيعية".

إنها مفارقة أو مفارقات كان لها، ولا يزال، وقع درامي في الذاكرات التاريخية الجماعية لدى الجماعات الإثنية والطائفية في المنطقة؛ ومن أوجه هذه المفارقات:

أن أُعلِنت دولة لبنان الكبير بعد القضاء على المقاومة العربية المشرقية ذات المشروع الوحدوي السوري - العربي المتمثل بالمملكة العربية السورية في معركة ميسلون، حيث استُشهد فيها متطوعون كان على رأسهم يوسف العظمة وزير الحربية في المملكة العربية السورية، رمزًا وطنيًا وقوميًا للعروبيين والسوريين، بينما هي ممهد، في ذاكرة البعض وفي تبرير الجنرال غورو، لدولة لبنان 1920.

أن تشكلت دولة لبنان الكبير من متصرفية الجبل بعد أن ضمّت إليها مناطق كانت تابعة إداريًا لولايات عثمانية: غربًا؛ الساحل من شمالي طرابلس إلى الناقورة مرورًا ببيروت وصيدا وصور، وشرقًا؛ البقاع، وجبل عامل، جنوب لبنان الحالي. علمًا أن هذه المناطق الملحقة بالمتصرفية كانت تتبع، في أحيان كثيرة وقبل نشوء المتصرفية وإعلان النظام الإداري الجديد للولايات العثمانية، نطاقَ ولاية الأمير؛ أمير جبل لبنان، ومجال التزامه الضرائب. وهو نطاق – كما سبقت الإشارة - زئبقي وغير محدّد المعالم.

أقول إنّه كان للحدث أثرٌ دراميٌّ في الذاكرات الجماعية؛ لأنّ الحدث لم تُجمع عليه الجماعات التي شكّلت الجغرافية – الديموغرافية للدولة الجديدة. على الأقل لم تُجمِع عليه نخب الطوائف المنتظمة في الكيان السياسي الجديد. كان المطلب مطلبًا مسيحيًا – مارونيًا بامتياز، في حين كان متأرجحًا بين مؤيد ورافض لدى النخب المسلمة، والراجح أن مطلب الوحدة السورية كان هو السائد آنذاك لدى النخب المسلمة وجمهورها.

وهذا أيضًا إشكالٌ تاريخيٌّ، أدخل الكتابة التاريخية اللبنانية في إشكالٍ معرفيٍّ حرجٍ انضم إلى الإشكالات الأخرى: إشكال موقف الطوائف عبر هوياتها الثقافية والدينية والمذهبية من تأسيس دولة - أمة تستدعي هوية حقوقية، إذ إن "الناسيوناليته" تُرجمت جنسية.

على أنّ هذا الإشكال المتمثل بتناقض المواقف من الكيان الجديد الذي شهدته السنوات الأولى من التأسيس للدولة، لم يلبث، بفعل ما يقدمه بناء الدولة من إغراءات وجاذبيات في مجال السلطة (برلمان تمثيلي وسلطة تنفيذية، وقضاء وإدارة، وتنظيم سوق واقتصاد، ومدارس وخدمات ... إلخ)، أن انحلَّ هذا الإشكال ليولّد إشكالًا آخر: الاختلاف بين نخب الطوائف داخل الكيان، أي داخل الدولة. ساعد على ذلك، بل مهّد له وأسس، الدستورُ اللبنانيُّ المُعلن في عام 1926، والذي لا يزال معمولًا بموّاده الرئيسة حتى اليوم مع تعديلات أُدخِلت عليه مع الاستقلال في عام 1943، ومع إقرار وثيقة الطائف في عام 1990.

يقدّم الدستور اللبناني معطيات فائقة الأهمية لناحية الإقرار بالحريات المدنية والسياسية للمواطن اللبناني الفرد، منها؛ حرية التعبير والرأي والمعتقد والاجتماع وحقوق المساواة، وضمان هذه الحريات. فهو يؤسس في هذا الجانب لمواطنية سليمة. غير أنه في الوقت نفسه، يضمن الدستور للطوائف اللبنانية، حقوق تأليف الجمعيات، وحق تشكيل مجالس ملية للإشراف على أوضاع الطائفة، ومحاكم شرعية يعود إليها الحكم في الأحوال الشخصية من زواج، وإرث ... إلخ. وإضافة إلى كل ذلك، نصّت إحدى مواد الدستور (المادة 95) "وبصورة موقتة" على أن يُراعَى التوازن بين الطوائف في البرلمان، وفي تشكيل الحكومات، وفي وظائف الإدارة. وهذا ما سيُعرف لاحقًا بالطائفية السياسية.

إذًا، تكمن ثنائيةٌ واضحةٌ في الدستور بين حقوق المواطن وحقوق الطائفة. وهي ثنائية تُرِك أمر الانحياز إلى أحد طرفيها للثقافة السياسية والممارسة السياسية معًا. وهذا إشكال – على الرغم من أن وثيقة الطائف دعت مبدئيًا إلى إلغاء الطائفية السياسية من مجال الوظيفة ومجال التمثيل البرلماني - لا يزال يثير خلافات بين نخب الطوائف وأحزابها وسياسييها، ولا سيما بعد أن تراجع دور الأحزاب العلمانية في سياق الحرب الداخلية، وسياق تداعياتها بعد الطائف، وبعد حادثة اغتيال الرئيس الحريري. وهو إشكال أضحى يدخل معرفيًا اليوم في نطاق إشكالية الدراسة في مجال علم الاجتماع السياسي، بل في مجال الأنثروبولوجيا السياسية، من دون أن يعني ذلك إغفال دور البحث التاريخي، عبر الجهد المبذول الهادف، من أجل معرفةٍ وتفسيرٍ لتلك الجدلية القائمة بين الثابت والمتحوّل في مسار العلاقة بين الدولة والمجتمع في لبنان.

رابعًا: من الميثاق الوطني 1943 إلى وثيقة الوفاق الوطني 1989

أشرنا في معرض حديثنا عن مسار هذه العلاقة بين الثابت والمتحول، إلى تغيُّرٍ تدريجيٍّ حصل في موقف نخب مسلمة من مشروع الدولة اللبنانية. إذ بدأت هذه الأخيرة تنتظم فيه بفعل الممارسة الدستورية، أيْ بفعل الرغبة في الانتظام في أجهزة الدولة وسلطاتها، وبفعل نموٍّ اقتصاديٍّ أصاب على نحو رئيسٍ مدن الساحل ومرافئها؛ طرابلس، وبيروت، وصيدا، وكانت، أساسًا، ذات سكن مسلم سنيٍّ غالب.



أوصل مسار تاريخي قصير في الجمهورية اللبنانية الناشئة تحت الانتداب الفرنسي من 1926 حتى 1943، إلى استقلال وطني في ظلّ التقاءٍ بين نخبٍ سياسيةٍ مسيحيةٍ ونخب سياسيةٍ مسلمةٍ، التقاء عُرِف بالميثاق الوطني الذي عُبِّر عنه مؤسسيًا باللقاء، في أول حكومةٍ استقلاليةٍ، بين بشارة الخوري الزعيم الماروني رئيسًا للجمهورية ورياض الصلح الزعيم السني رئيسًا للحكومة، علمًا أن نخبًا أوسع سبقت ومهّدت لهذا اللقاء من جميع الطوائف، وكان ذلك في سياق نضالها من أجل الاستقلال الوطني اللبناني، ومن خلال الاتفاق على تسوية مصيرية وتأسيسية: تخلي المسيحيين عن المطالبة بالحماية الأجنبية مقابل تخلي المسلمين عن الوحدة السورية أو العربية، والارتضاء بلبنان وطنًا للجميع. كان هذا على مستوى الخطاب الأيديولوجي السياسي والعرفي. ولكن على مستوى المشاركة الفعلية في سلطات الدولة وأجهزتها، تُرجم الميثاق، ولأسباب تاريخية تعود إلى التفاوت في المواقع والأدوار والأهليات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية، عمليًا بصيغةٍ مشاركة تراتبية: سيادة مسيحية، كُرِّست عُرفيًا في رئاسة الجمهورية ذات الصلاحيات الواسعة، تليها رئاسة حكومة، خصصت للطائفة السنية، وذات صلاحيات محدودة وتابعة للرئاسة، وتلي هذه الرئاسة – على الرغم من تسميتها رئاسة ثانية - رئاسة مجلس النواب، وكانت ذات صلاحيات ضعيفة جدًا، بل معدومة، خُصِّصت للطائفة الشيعية. هذا إلى جانب تراتبيات أخرى في توزيع الوظائف – المفاتيح، وأيضًا في توزيع حصص الإنماء على المناطق، وهي ذات ديموغرافيات يغلب في كلّ منطقة منها لونٌ طائفيٌّ ومذهبيٌّ معيّن.

وبذلك، تراكمت تفاوتات اجتماعية وتراتبيات طائفية ومذهبية في المجتمع والدولة، فكان من تعبيراتها المطلبية: النقص في المشاركة عند الطائفة السنية (الشعور بـ "الغبن")، وعند الطائفة الشيعية (الشعور بـ "الحرمان").

وكانت هذه التفاوتات من جملة الأسباب التي أدت إلى الأزمات الاجتماعية التي مهدت بدورها للانفجار الذي بدأ في عام 1975، وامتد بعد أن ألهبته ألسنة نيران إقليمية: إسرائيلية وفلسطينية وعربية ودولية.

على أنّ الوجه اللبناني الاجتماعي – السياسي للأزمة وللحرب اللبنانية المركبة في أبعادها وعواملها، انحلَّ في وثيقة الطائف، إذ أدخلت بعض بنودها في الدستور:

- حُسِمت هوية لبنان من حيث تأكيد الهوية العربية.
- تمَّ نقل جزء من صلاحيات رئاسة الجمهورية إلى مجلس الوزراء مجتمعًا.
- أعطيت رئاسة المجلس النيابي صلاحية أوسع، من بينها: استمرارية رئاسة المجلس طوال دورة المجلس (أربع سنوات بعد أن كانت ستة أشهر فقط).
- اعتُمِدت المناصفة في المجلس بين المسيحيين والمسلمين.
- تمَّ وعدٌ بإلغاء التمثيل الطائفي (من قانون الانتخاب)، والسعي لإيجاد مجلس شيوخ تتمثل فيه الطوائف (الجماعات الروحية).

خلاصة القول

من صيغة الإمارة في العهد العثماني الكلاسيكي؛ صيغة الاجتماع السلطاني - العصباني، إلى صيغة "المتصرفية" في عهد الإصلاح والتنظيمات العثمانية والمتقاطع زمنيًا مع سياسات الإلحاق والاقتسام من طرف السياسات الكولونيالية والإمبريالية الغربية، إلى صيغة اعتماد مبدأ الدولة - الأمة ومبدأ الناسيوناليته، ومن ضمن عملية تلازم هذا الاعتماد مع اعتماد توزيع مناطق النفوذ بين الحلفاء

المنتصرين في الحرب العالمية الأولى، إلى صيغة تشكل إدارات الدولة في عهد الانتداب الفرنسي، إلى صيغة الميثاق الوطني والاستقلال، إلى صيغة وثيقة الوفاق الوطني في لبنان (الطائف)؛ نكاد نقرأ ثابتًا أنثروبولوجيًا يتمثل بتشكيلات الطوائف، وقيام أحزاب سياسية من داخلها تحرص على تحويلها إلى "كتلٍ تاريخيّةٍ" جماهيريّةٍ فاعلةٍ في العمل السياسي اللبناني، أيْ في عملية الصراع على السلطة.

ويبقى السؤال: هل استقل البحث التاريخي اللبناني في دراسته ماضيَه اللبناني عن وطأة الأيديولوجيا السياسية؟ هذه الأيديولوجيا التي لم تفتأ، حتى اليوم، تعيد إنتاج تشكيلات الطوائف على قاعدة ثوابتها الإثنية، ولكن أيضًا بمنظور وظائفي جديد: أيْ أن يكون للطائفة الموحّدة وظيفة أشبه برافعة في العمل السياسي اللبناني؟

يمكن تمييز مسار الكتابة التاريخية اللبنانية على صعيدين: الأول بين مراحل زمنية، والثاني بين اتجاهات منهجية وأيديولوجية.

ثمة كتابة تاريخية تعود إلى المراحل الأولى التأسيسية للدولة، وهذه استمرت منذ العشرينيات حتى الستينيات من القرن العشرين، تؤسس لخطاب تاريخي ما يزال صداه ورجعه حتى اليوم، بحيث تتكرّر مقولاته وفرضياته في كتابات تاريخية عديدة، يصر بعضها على القول: إن للإمارة ونظامها خصوصية لبنانية وسمة استقلالية تميزها من بقية أنظمة السلطات المحلية في الجوار العربي، وإن الصراع بين الأمير المحلي والباشا العثماني هو صراع من أجل الاستقلال الوطني، بل يذهب بعضها إلى أن ثمة صراعًا حصل بين العربية والسريانية على امتداد التاريخ العربي الكلاسيكي، بل أيضًا، إن الدولة اللبنانية تتطابق مع فينيقيا القديمة، "وهي دولة موجودة منذ الأبد": مقولات عبّرت عنها الهيستوريوغرافيا المارونية في مرحلة التأسيس، وأوضح من كتب فيها المؤرخ جواد بولس، وكان قد أخذ عديدًا من فرضياته ونظرياته عن المستشرق الأب لامنس، ولا سيما الفرضيتين التاليتين: فرضية "الجبل – الملجأ" حيث لجأ الموارنة إليه هربًا من الاضطهاد، مع طوائف أخرى. وفرضية "الأمير – البطل" العامل من أجل استقلال لبنان، ويتمثل، أساسًا، بالأمير فخر الدين المعني الثاني الذي أحيط في الهيستوريوغرافيا المارونية بهالة الأسطورة، وبتأكيد انتمائه إلى المسيحية، بعد أن تنصّر، كما تقول الرواية المارونية في كنف بيتٍ مارونيٍّ.

بعضها الآخر، يصدر عن الرؤية المعيارية والقيمية نفسها للإمارة، ولا سيما للإمارة المعنية؛ آل معن، وبصورة خاصة لصورة الأمير فخر الدين المعني، ولكن يُنظر إليه أميرًا عربيًا مسلمًا، وحّد منطقة عربية تتجاوز جبل لبنان وتمتد من اللاذقية في سورية إلى صفد في فلسطين وتتغلغل داخليًا في برّ الشام، والتي ترد تسميتها بصيغة عربستان في كتاب الخالدي وفي كتابات محمد جميل بيهم. فرضيات يُعبّر عنها المؤرخ البيروتي السنّي محمد جميل بيهم وتلامذة له، لا يزالون يكتبون تاريخًا على هذا المنوال، لتأكيد البعد العربي في أصل الإمارة، وأصل لبنان الكبير.

تلتقي مع هذه النظرة نظرة الهيستوريوغرافيا الدرزية، والتي ترى أن الإمارة في المنطقة، كانت في أساسها درزية تعود إلى إمارة التنوخيين الموجودين منذ الخلافة العباسية وسلطنة المماليك، وكان الأمير يسمى في الوثائق "أميرًا للدروز". إلا أنّ المسار التاريخي للديموغرافيا ونظام الأرض وملكياتها وأشكال الاستثمار، والتدخل الأجنبي، أدت إلى تقليص النفوذ الدرزي، ولا سيما بعد تنصّر الأمراء الشهابيين؛ ما أحدث أزمة إمارة أدخلت الجبل في حرب طائفية (1840-1860). تنحصر صورة الإمارة البهية في صورة فخر الدين المعني، إذ يُعدّ مؤسسًا للبنان العربي الحديث: "دولة ووطن تضاهي في تقدمها ما وصلت إليه البلدان المتقدمة في زمانه".تؤسس هذه الصورة وترسمها الرواية الكلاسيكية الدرزية، ويُعيد إنتاجها بتوثيق أكاديمي شكلاني حديث المؤرخ الدرزي المعاصر[2].

على أن الرواية الشيعية في مرحلة التأسيس، تذهب مذهبًا آخر غير المارونية وغير السنية وغير الدرزية. فالإمارة التي يدافع عنها ويتمثلها المؤرخ الماروني على أنها مارونية، ويدافع عنها المؤرخ السني على أنها إمارة عربية سنية، كما يدافع عنها الدرزي ويتماهى معها

2 انظر: عباس أبو صالح وسامي مكارم، **تاريخ الموحدين الدروز السياسي في المشرق العربي** (بيروت: منشورات المجلس الدرزي للبحوث والإنماء، 1980).

على أن أصلها درزي، لا تعني المؤرخ الشيعي في مرحلة التأسيس إلا من زاويتين وصورتين تحتفظ بهما الذاكرة الشيعية الجمعية عبر رواياتها ونصوصها: من زاوية أولى: أن الإمارة المعنية وكذلك الشهابية، هي سلطة إلحاق واستتباع لمناطقها (مناطق جبل عامل) في إطار نظام الالتزام الضرائبي ونظام العلاقات الإنتاجية والاجتماعية المتناحرة بين مقاطعجيي المنطقة؛ الأمر الذي يجعل من الذاكرة الجمعية حافظة لمعارك استتباع واستلحاق بين الأمير المعني أو الشهابي من جهة، ومشايخ جبل عامل (أصحاب المقاطعات فيه) من جهة أخرى. ونقرأ هذا المضمون في كتابين: كتاب محمد جابر آل صفا **تاريخ جبل عامل**، وكتاب الشيخ علي الزين **بحثًا عن تاريخنا**.

ومن زاوية ثانية، تخلو الأدبيات الشيعية الكلاسيكية من صورة بطل وطني أو قومي محلي، إلا لاحقًا حين تم استذكار مقاومين للاحتلال الفرنسي في عام 1920، من بينهم صادق حمزة وأدهم خنجر؛ إذ اندمجت سيرة هذين المقاومين في تأصيل ثقافة مقاومة معاصرة لإسرائيل بدءًا من السبعينيات والثمانينيات إلى اليوم. غير أنه، بوصفه بديلًا من البحث عن "بطلٍ محليٍّ" استقلاليٍّ، تمتلئ الأدبيات الشيعية التاريخية بسِيَر علماء الشيعة وإعادة طباعة إنتاجهم، ولا سيّما كتب الفقه، ككتاب **اللمعة الدمشقية** لمحمد بن مكي الجزيني، الذي استشهد على يد المماليك فلُقِّب الشهيد الأول، إلى **شرح اللمعة الدمشقية** لزين الدين بن علي الذي استشهد أيضًا في عصر السلطان سليمان القانوني، فلُقِّب بالشهيد الثاني، إلى كتب الشيخ الحر العاملي إلى بهاء الدين العاملي، وصولًا إلى مجلدات **أعيان الشيعة** للسيد محسن الأمين.

قد يعود سبب ذلك إلى هامشية الطائفة الشيعية في مشروع بناء الدولة اللبنانية في مرحلة تأسيسها الأول في العقود الأولى، وإلى انصراف نخبها التقليدية إلى مجالين ارتضتهما: مجال المشاركة الضعيفة والهامشية في مؤسسات الدولة، وكان هذا شأن أبناء العائلات الشيعية النافذة في البرلمان والإدارة، ومجال الثقافة الدينية التقليدية، وكان هذا شأن الدارسين للعلوم الدينية، ولا سيّما في النجف، من أبناء العائلات الدينية وأبناء الطبقات الفقيرة أيضًا.

غير أن هذا الحال لم يستمر في كتابة التاريخ اللبناني على هذا المنوال؛ إذ بدأت إرهاصات التغيير والتحوّل تظهر بدءًا من سبعينيات القرن العشرين، فنلاحظ:

- توسّعًا مدنيًا للمجال العام خارج الطوائف (أحزاب مدنية وحركة وطنية ببرامج علمانية).
- وتوسّعًا في مجال التعليم الرسمي في كل مراحله، وخصوصًا بعد تأسيس الجامعة اللبنانية الحكومية التي أمنت تعليمًا جامعيًا مجانيًا واسعًا لفئات واسعة من كل الطوائف اللبنانية.

بعثات إلى جامعات أوروبية وأميركية حكومية وغير حكومية، لتهيئة كوادر أساتذة للجامعة اللبنانية وجامعات أخرى في لبنان. كل هذا كان لا بد من أن ينتج جيلًا جديدًا من الباحثين اللبنانيين؛ مؤرخين وباحثين اجتماعيين ... إلخ. وفي حقل البحث التاريخي والاجتماعي، صدرت كتابات عديدة ومهمة، حاولت فهم ظاهرة الهويات الطائفية في لبنان: نشأتها وتكونها وعلاقتها بالنظام السياسي الطائفي للدولة. على أن هذه الكتابات تتفاوت في أهميتها العلمية، كما تتفاوت وتختلف في طريقة مقاربتها للموضوع، وفي المنهج المتّبع.

فثمة كتابات تسترشد بالنظرية الماركسية في فهمها للطائفية، بوصفها أيديولوجيا طبقات مسيطرة، ومنها كتابات مهدي عامل، وكتابات مسعود ضاهر الأولى.

وثمة كتابات تسترشد بمنهج الأنثروبولوجيا البنيوية لتأسر نفسها في موقف "أنكرونيكي" Anachronique، فترى في الطوائف بنى اجتماعية ثقافية وسياسية ودينية ثابتة على امتداد كل الأزمنة، ومنها بعض الدراسات الإتنولوجية عن الطوائف.



ومن هذا الباب نقرأ كتابات تاريخية تنقسم بين نزعة تاريخانوية ترى التاريخ في الحاضر، وترى في مسلكيات الطوائف حيال السلطة نوعًا من الحتميات التاريخية الثقافية المستعصية على أيّ علمنة، شأن دراسة جان شرف في كتابه **الأيديولوجيا المجتمعية اللبنانية**، وبين نزعة سياسوية – اجتماعية واقعية، ترى في "الديمقراطية التوافقية" حلًّا سياسيًّا واقعيًّا للتعدد الطوائفي في لبنان، شأن كتابات أنطوان مسرّة.

وثمة كتابات تاريخية واجتماعية تستنجد بمفاهيم إثنولوجية وإبستيمولوجية وبمنهج تعددي في الاختصاصات، بما فيها التاريخ وعلم الاجتماعي الديني والإثنولوجية والتاريخ المقارن؛ لتقدّم معرفة تاريخية قد تكون أقرب في رأي أصحابها إلى فهم الظواهر المعيشة اليوم في تاريخنا المعاصر. وربما تندرج دراساتي في هذا الهم المعرفي، على أنّ ذلك يبقى أمنيةً ومقصدًا ومسعًى، وليس تقريرًا نافذ الفعل.



جمال بن طاهر | Jamel Bentahar [1]

من الدفاع عن الدولة والتحديث إلى نشر قيم المواطنة:

قراءة في تحولات الكتابة التاريخية في تونس

From Defending the State and Modernization to Spreading the Ideals of Citizenship:

Transformations in Tunisian Historical Writing

مقدمة

على الرغم من الحشد الهائل من الكتابات والمنشورات والندوات التي تناولت موضوع "الأسطوغرافيا" ومجالات البحث التاريخي في تونس على وجه الخصوص، وفي المجال العربي الإسلامي بوجه عام، فإن موضوع علاقة الدولة بعلم التاريخ لا يزال وحده مثيرًا للجدل[2]. ففي الكتابات التاريخيّة التونسيّة، على وجه التحديد، يطرح الموضوع ذاته مشكلات أشدّ تعقيدًا؛ بسبب الخصوصيات المحليّة التي من أهمها التحولات السياسيّة التي شهدتها البلاد منذ ثورة 14 جانفي 2011، وانعكاس ذلك رأسيًا على مجالات البحث ومناهجه في التاريخ.

فقد نجم عن ذلك جدل فكري وسياسي حول طبيعة الدولة ونظام الحكم الجديد، وعلاقتهما بالفاعلين الاجتماعيّين، وبخاصة النخب. ولم يبق ذلك الجدل، وهو ما يزال متواصلًا، حبيس أروقة الجامعات أو مراكز البحث ومخابره، وإنما انتقل إلى وسائل الإعلام وشبكات التواصل الاجتماعي، وإلى مؤسسات المجتمع المدني ومنظماته أيضًا. ولم يكتف المؤرّخ بصفته فاعلًا اجتماعيًا، ومهتمًا بالماضي وأخباره انطلاقًا من الحاضر، بدراسة قضايا الدولة خلال القرن التاسع عشر، وإنما انخرط بدوره في الجدل الفكري والسياسي حول الدولة قبل الثورة وبعدها. وقد شغلت تلك القضايا قطاعًا عريضًا من المؤرخين، على اختلاف مشاربهم واختصاصاتهم، فأصبح الاهتمام بتاريخ الزمن الراهن على تعقيداته ملاذ الكثير من الدارسين.

لقد كان الهاجس الذي شغل الإخباريين ومن بعدهم المؤرّخين هو البحث في أسباب أزمة "الدولة الترابية" خلال القرن التاسع عشر، والمطالبة بإرساء نموذج جديد؛ نموذج الدولة - الأمّة، والتي لم تَنْجُ، على الرغم مما قامت به دولة الاستقلال، من الانحراف نحو نموذج الدولة الاستبدادية التي نخرها الفساد وتتابع الأزمات الاقتصادية والاجتماعيّة، وما رافق ذلك من غيابٍ للحرّيات الفردية

---

1 أستاذ التاريخ في كلية الآداب، جامعة منوبة، تونس.

Professor of History, Faculty of Arts, Manouba University, Tunisia.

2 لا يتسع المجال لذكر كلّ الدراسات وحسبنا الإشارة إلى بعض منها:

Abdelhamid Henia (coord), *Itinéraire d'un historien et d'une historiographie. Mélanges de DIRASET offerts au professeur émérite M.H. Chérif* (Tunis: Diraset–études maghrébines, CPU, 2008); Sami Bargaoui & Hassan Remaoun (coord.), *Savoirs historiques au Maghreb. Construction et usages* (Tunis/Oran: CERES/CRASC, 2006); Abdelhamid Hénia, Abderrahmane Elmoudden & Abderrahim Benhadda (coord.), *Ecritures de l'histoire du Maghreb: Identité, mémoire et historiographie*, Actes de deux tables rondes organisées à Marrakech 27-28/5/2004, et à Tunis 1-3/10/2004 (Rabat: Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, 2007).

وانتهاكات لحقوق الإنسان. وهو ما أفضى إلى الدعوة مجدّدًا إلى إرساء دولة المواطنة، والانتقال من الدولة الوطنيّة والخطاب السياسي المصاحب لها إلى الخطاب الثقافي المرتبط بالدولة بعد عام 2011.

فلماذا يتفحص المؤرّخون مختلف هذه الموضوعات؟ أيُعدّ هذا الأمر ضرورةً منهجيةً أم يُخفي تحولًا عميقًا في وظيفة المؤرخ ودوره في المجتمع؟ وهل يمكن الحديث عن تحولات إبستيمولوجية في بناء المعرفة التاريخية في تونس إلى حدّ تحوَّل فيه المؤرخ، على غرار عالِم الاجتماع، خارج الدولة وضدّها؟[3] ولماذا تزايد اهتمام المؤرّخين بأحداث الثورة وما نجَم عنها من تحوّلات سياسيّة ودستوريّة، لا يضاهيها في الأهمية سوى اهتمامهم بأزمة القرن التاسع عشر والإصلاحات الدستورية، أو بواكير التحديث في تونس؟[4]

دولة التحديث والإصلاح: الإصلاحات بين صريح العبارة وضمنيّاتها؟

ليس في نيتنا هنا أن نعيد النظر مرّةً أخرى في أزمة القرن التاسع عشر في البلاد التونسيّة، وفي تلك الإصلاحات التي ظهرت منتصف ذلك القرن ومختلف أبعادها الاجتماعيّة والسياسيّة والفكريّة؛ لأنها موضوعات أُشبعت بحثًا. ويكفي أن ينتبه المرء إلى المكانة المركزيّة التي تبوّأها موضوع الإصلاح، وبخاصة التحديث السياسي، في مصنّفات الإخباريين وعلى رأسهم أحمد بن أبي الضياف، وفي الكتابات التاريخيّة، حتى يتأكّد من أن هذا الاهتمام لا يفسَّر فقط بتوافر المادة المصدريّة، وبخاصة الوثائق الأرشيفيّة المتاحة حول القرن التاسع عشر، وإنّما أيضًا بانخراط أغلب المؤرّخين في بناء ذاكرة وطنيّة تونسيّة في مواجهة صريحة للذّاكرة الاستعماريّة التي خدمت المشروع الكولونيالي، بدءًا من تاريخ استعمار الجزائر عام 1830، حتى استقلال البلاد التونسيّة عام 1956 من الاستعمار الفرنسي الذي بدأ عام 1881[5].

وبناء عليه، انصبّ قسط كبير من جهد الإخباريين أولًا، ثم المؤرّخين المهتمّين بالعصور الحديثة والمعاصرة بعد ذلك، على معالجة إشكاليات أزمة الدولة والمجتمع، ومحاولات الإصلاح العسكري والإداري والسياسي التي قام بها "بايات" منتصف القرن التاسع عشر، ودعمهم في ذلك نخبةٌ من المصلحين من أمثال أحمد بن أبي الضياف، والوزير خير الدين، والجنرال حسين، ومحمد بيرم الخامس، ومحمد السنوسي وغيرهم.

سنقتصر في هذه الدراسة على قراءة مقتضبة لكتابيْن مهميْن حول هذه المسائل التي نحن بصدد مناقشتها، أولهما عنوانه: **تونس والتحديث: أوّل دستور في العالم الإسلامي**، للمؤرّخ الهادي التيمومي[6]. أمّا الثاني فعنوانه **أزمة الوعي التونسي في القرن التاسع عشر**، للمؤرّخ توفيق البشروش[7]. ولسائل أن يسأل: لماذا وقع الاختيار على المؤرّخيْن اللّذيْن أرّخا للقرن التاسع عشر وقضايا الإصلاح

---

3 Michel Amiot, *Contre l'Etat, les Sociologues: Eléments pour une histoire de la sociologie urbaine en France (1900-1980)* (Paris: E.H.E.S.S., 1986).

4 لم نتمكّن من القيام بجرد لكلّ الدراسات والأبحاث التي أنجزها المؤرّخون حول الثورة، ولكن جدّت طفرة في البحوث بدأت منذ أوائل سنة 2014، نذكر منها: الهادي التيمومي، **تونس في التاريخ من جديد أو 14 جانفي 2011** (تونس: دار محمد علي الحامي، 2011)؛ الأزهر الماجري، **الثورة التونسية، 17 ديسمبر 2010. في جدلية التحرر والاحتواء** (تونس: المغاربية للطباعة وإشهار الكتاب، 2011)؛ عميرة علية الصغير وآخرون، **الثورة في تونس من خلال الوثائق** (تونس: المعهد العالي للحركة الوطنية، 2012)؛ Kmar Ben Dan, *Chronique d'une révolution* (Tunis: script, 2012).

5 حول القرن التاسع عشر، وحول أحمد بن أبي الضياف، انظر على سبيل المثال ما يلي:
Ahmed Abdesselem, *Les historiens tunisiens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles.* Essai d'histoire culturelle (Tunis: Pub. de l'Université de Tunis, 1973); Ahmed Jdey, *Ahmad Ibn Abi Dhiaf. Son œuvre et sa pensée.* Essai d'histoire culturelle (Zaghouan: F.T.E.R.S.I., 1996); Khalifa Chater, *Mutations et dépendances précoloniales. La Régence de Tunis de 1815 à 1857* (Tunis: Pub. de l'Université de Tunis, 1984); Béchir Tlili, *Les rapports culturels et idéologiques entre l'Orient et l'Occident en Tunisie au XIXè siècle* (Tunis: Pub. de l'Université de Tunis, 1982).

أما حول الأسطوغرافيا التونسيّة في العصور الحديثة والمعاصرة، فقد صدرت عدّة أعمال، نذكر منها: مقال محمّد الأزهر الغربي.
Mohamed Lazhar Gharbi, "L'historiographie tunisienne de la période moderne et contemporaine et son espace," in: Bargaoui & Remaoun, pp. 65-80.

6 الهادي التيمومي، **تونس والتحديث: أوّل دستور في العالم الإسلامي** (صفاقس: دار محمد علي للنشر، 2010).

7 Tawfiq Bachrouch, *La crise de la conscience tunisienne au XIXè siècle* (Tunis, Atlas éditions, 2014).



والتحديث في تونس؟ لكن من الممكن أن نتوسّع في هذه القراءات والكتابات التاريخيّة ونضيف مساهمات باحثين آخرين تناولوا موضوع الإصلاحات والدولة ومنهم المؤرّخون غير المحليين أو غير التونسيين[8].

لم نكن نفكّر في تقديم جرد كامل لهذه القراءات والمقاربات التاريخيّة حول هذا الموضوع الذي يتطلّب بحثًا مستقلًا ومجالًا واسعًا. كما لا نرمي أيضًا، من وراء هذا الاختيار، إلى الانتصار لمقاربة دون أخرى أو لمؤرّخ دون آخر، بقدر ما ينحصر مسعانا في تناول التاريخ الأكاديمي التونسي للإصلاحات والتحديث بعد انقضاء قرن ونصف القرن على هذه التجربة. فكيف يمكن تفسير عودة المؤرّخ إلى دراسة دولة التحديث والإصلاح؟ أتكون هذه العودة محاولة لفهم الظاهرة وتاريخها أم انتصارًا لنهج الحداثة والحداثيين أم تمثّلًا للدولة الوطنية بعد الاستقلال؟

ولكن قبل تفصيل القول في المسألة التي تشغلنا، نود تقديم ملاحظة حول أزمة القرن التاسع عشر ومقارنتها بأزمة القرن السادس عشر في الكتابات التاريخية في تونس خاصة، وفي المغرب الكبير بصفة عامة. إذ بيّن عبد الرّحيم بنحادة أهميّة الأبحاث التاريخيّة، من حيث عددها، حول القرن السادس عشر في المغرب الأقصى، وقدّم تفسيرًا لذلك يشمل الدراسات المخصّصة للقرن التاسع عشر أيضًا. فقد اتسم القرنان بتأزّم الأوضاع والخطر الأجنبي واحتلاله للسواحل المغربية، انبرى على إثرها بعض المؤرخين لجعل كتابة التاريخ بحثًا في الهويّة وترسيخًا للذاكرة الجماعية، بل "قد تحولت الكتابة التاريخية في مثل تلك الموضوعات إلى كتابة نضالية، تتواتر فيها استعمالات من قبيل "الدفاع عن الوطن" و"العدو" وغيرها من المصطلحات التي تنتمي إلى حقول لا تاريخية"[9].

أما في تونس، فقد بيّن عبد الحميد هنية أن أزمة القرن السادس عشر هي من اختراع الأسطوغرافيا المعاصرة؛ وذلك في علاقة وطيدة بتمثّل المؤرخين للدولة الوطنية بعد الاستقلال. إذ إن تفكك الدولة الحفصيّة، وغياب الدولة في تلك الفترة هو ما استقطب الدارسين من أمثال محمد الهادي الشريف أو توفيق البشروش، بحيث جاءت أبحاثهما وأبحاث من جاء بعدهما مكرِّسةً فكرة أن المؤرّخ قد أصبح سجينًا للدولة وذاكرتها[10].

ومقابل ما عبّر عنه عبد الحميد هنية من حذر شديد وحيطة إزاء القرن السادس عشر وأزمته، فإننا نجده قد أجمع مع الأغلبية الساحقة من المؤرّخين والباحثين في العلوم الإنسانية على طابع الأزمة في تونس خلال القرن التاسع عشر، إذ استعرضوا جميعًا أهم الأحداث والأسباب التي عصفت بالاقتصاد والمجتمع والدولة، وسعي البايات للتحديث والإصلاح[11].

من البديهي القول، إذًا، بوجود نقاط التقاء بين المؤرخين الذين اهتموا بالقرن التاسع عشر في تونس، والعثور على خيوط ترابط الفكر التاريخي، وإن اختلفوا في عديد النقاط. وهو اختلاف يعود إلى عدة أسباب، أهمها الاختلافات المنهجيّة، وأيضًا المنطلقات والمقاربات المختلفة للماضي ولقضايا الحاضر والمستقبل بوجه عام. ومهما يكن من أمر، فإذا كان الكلام على الكلام صعبًا، بحسب أبي

---

8 صدرت عدّة أعمال حول البلاد التونسيّة خلال العصور الحديثة والمعاصرة، بخاصة ما نشره المؤرّخون الفرنسيّون، نذكر منها على سبيل المثال:
Jean Ganiage, *Les origines du protectorat français en Tunisie (1861-1881)* (Paris: P.U.F., 1959); Gerardus Samuel Van Krieken, *Khayral-Din et la Tunisie (1850-1881)* (Leiden: Brill, 1976).

أمّا باللّغة الإنكليزية، فنذكر على سبيل المثال:
Leon Carl Brown, *The Tunisia of Ahmed Bey (1837-1855)* (Princeton: Princeton University Press, 1974).

9 عبد الرحيم بنحادة، "البحث التاريخي في الجامعة المغربية: العصور الحديثة نموذجًا"، في: **الكتابات التاريخية في المغارب: الهوية، الذاكرة والإسطوغرافيا**، تنسيق عبد الرحمان المودن وعبد الحميد هنية وعبد الرحيم بنحادة (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2007)، ص 18.

10 Abdelhamid Henia, "Quand l'historiographie tunisienne se fait prisonnière de l'Etat," in: Bargaoui & Remaoun, pp. 101-103.

ما فتئ عبد الحميد هنية يدافع عن هذا الرأي وينتقد بصفة موضوعية الكتابات التاريخية التي أعلت من شأن الدولة، داعيًا إلى دراسة الدولة بصفتها ظاهرة اجتماعية من دون أن يتحوّل المؤرّخ إلى عنصر فاعل فيها. انظر آخر ما ذُكر في الموضوع في: عبد الحميد هنية، "مظاهر التجديد في البحوث التاريخية في تونس: حالة فريق دراسات مغاربيّة"، **أسطور**، العـدد 4 (تموز/ يوليو 2016)، ص 269-272.

11 لقد خصّص هنية الفصل الثامن من كتابه: **تونس العثمانية: بناء الدولة والمجال**، سلسلة دراسات مغاربية (تونس: تبر الزمان، 2012) لأزمة القرن التاسع عشر. انظر: ص 207-228.



حيّان التوحيدي، فإن القراءة على القراءة أصعب، وإن كانت عمليةً لا بدّ منها؛ ذلك أنها لا تستوعب كل مضامين الكتاب، ولأنها قراءة تنصرف إلى وضع أمهات الأفكار كما نراها في علاقتها بموضوع البحث، وبصورة أخرى، إقامة علاقة بين الذات القارئة وموضوع القراءة.

استهل الهادي التيمومي كتابه بتوطئةٍ جمعت بين الإيجاز والبلاغة، وضع فيها المقاصد الكبرى لمؤلّفه والقضايا الأساسية التي يدور عليها، وكذا منهجية الاشتغال التي اعتمدها في تحليل ظاهرة التحديث في تونس بين عامي 1831 و1877. والمتمعن في ما جاء في هذه المقدمة والفصول الستة، يلاحظ بيسر أن مقاربة التيمومي للتحديث والإصلاح في تونس خلال القرن التاسع عشر تلامس أحيانًا كثيرة جوانب من فكر ماركس وإنجلز حول المجتمعات ما قبل الرأسمالية[12].

وبناء عليه، يمثّل التيمومي وجهًا بارزًا من وجوه الدراسات التاريخية المختصّة في الفترة المعاصرة، مستندًا في ما كتبه إلى منهج تفكيكي تاريخي دقيق، قائم على تحليل البنى الاقتصادية والاجتماعية، متوسلًا بالماركسية والجدلية المادية من دون رفض سائر المناهج، أداةً للتحليل[13].

لا يملك أحد أن ينفي طرافة هذه المقاربة، والدور المهم الذي أدّاه المنهج الماركسي في إعادة النظر في مفهوم الدولة وعلاقتها بالمجتمع بوجه عام. غير أن ذلك لا يعني أن الأفق النظري الذي تحرك فيه التيمومي في كتابه: **تونس والتحديث**، استطاع تجاوز ما قيل حول الحركة الإصلاحية والتحديث في تونس، بل لا يعني أنه لم ينخرط، عن غير وعي، في بناء أسطورة الإصلاح التي بدأت مع الإخباريين الفاعلين في الحركة، من أمثال أحمد بن أبي الضياف، وخير الدين التونسي، ومحمد بيرم الخامس، ومن لفّ لفّهم. ثم تحوّلت أسطورة التحديث في المرحلة الاستعمارية إلى برنامج وسُنّة فكريّة وسياسيّة لدى زعماء الحركة الوطنية، بداية بعبد العزيز الثعالبي، وصولًا إلى الحبيب بورقيبة. وقد واصل بورقيبة، لمّا اعتلى الحكم، استحضار الحركة الإصلاحية التونسية والتماهي مع رموزها وخاصة الحداثيين منهم. وفي المقابل، كان الرئيس بورقيبة قد عرف بمعارضته الشديدة للمحافظين، ولا سيما الوسط الزيتوني[14].

وقد عدّ المؤرّخون ثم السياسيّون الوزيرَ خير الدّين أبًا للحركة الوطنيّة التونسيّة وللتحديث في تونس، خاصة بما أنجزه من إصلاحات إدارية وسياسية، دعمت نفوذ الدولة ومركزيتها. غير أن بناء أسطورة الإصلاح والتحديث تواصل بصفة معلنة ورسمية في تونس منذ وصول زين العابدين بن علي إلى السلطة عام 1987. وقد ظهر استحضار الحركة الإصلاحية ورموزها، وبخاصة خير الدين منذ الوهلة الأولى في الخطاب الرسمي، ولا سيما منذ إمضاء جميع الأحزاب السياسية "الميثاق الوطني" عام 1988. فمنذ تلك اللّحظة لم يتوقّف النظام عن إثارة موضوعات الإصلاح والاحتجاج بالحركة الإصلاحية ورموزها، مساهمًا بصفة فعّالة في ترسيخ العلاقة بين الهوية التونسية والإصلاح[15].

---

12 يذكر الهادي التيمومي في هذا الصدد ما يلي: "ونظرية المعرفة التاريخية التي تبدو لي الأفضل الآن – رغم نقائصها وخاصة في مجال دراسة المجتمعات ما قبل الرأسمالية - هي المادية التاريخية القائلة إن الواقع المادي موجود في حدّ ذاته ومستقل عن وعي المؤرخ، وإن المعرفة هي نتاج الالتحام بذلك الواقع [...] إن الرأي عندي هو أن الاعتماد المرن على المادية التاريخية مع الانفتاح على النظريات المعرفية الأخرى واقتباس أحسن ما فيها". التيمومي، **تونس والتحديث**، ص 8، 9.

13 يعد التيمومي من الذين كتبوا بإسهاب عن تاريخ تونس المعاصر ونشروا مصنفات عديدة حول موضوعات متنوعة. فقد بلغ عدد الكتب التي نشرها التيمومي خلال الفترة 1982-2010، عشرة عناوين نذكر من أهمها: **انتفاضات الفلاحين في تاريخ تونس المعاصر: مثال 1906** (تونس: بيت الحكمة، 1994)؛ **الجدل حول الإمبريالية منذ بداياته إلى اليوم** (تونس/ بيروت: دار محمد علي/ دار الفارابي، 1994)؛ **تاريخ تونس الاجتماعي (1881-1956)**، (تونس: دار محمد علي، 1997)؛ **الاستعمار الرأسمالي والتشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية: الكادحون الخماسة في الأرياف التونسية (1861-1943)**، جزآن (صفاقس، تونس: دار محمد علي وكلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999)؛ **تونس 1956-1987** (تونس: دار محمد علي، 2006).

14 نتفق هنا تمامًا مع التحليل الذي قامت به هيبو حول الإصلاح في تونس، انظر ذلك في:
Béatrice Hibou, "Le réformisme, grand récit de la Tunisie contemporaine," *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, no. 56-4bis (2009), pp. 14-39.

15 Hibou, "Le réformisme…"

اعتمدت هيبو في بحثها على منهج تاريخاني Historicisme، وشدّدت على القبول الواسع والعريض لأسطورة الإصلاح في عهد بن علي. وقد قبل الجميع ذلك، بمن فيهم المؤرّخون أمثال علي المحجوبي، فضلًا عن الأحزاب السياسيّة المعارضة، وكل الفاعلين السياسيين في الدّاخل والخارج[16]. واقتنعت المؤسسات الدولية المانحة للقروض بالنزعة الإصلاحيّة والحداثية لنظام بن علي. وهي ضاربة بجذورها، كما روّج ذلك الخطاب الرسمي، في بواكير الحداثة التي بلوَرها الفكر الإصلاحي الإصلاحي وزعماؤه، ولا سيما الوزير خير الدين[17]. وعلى هذا النحو، يمكن القول إن حيوية الإصلاح والتحديث في تونس منذ القرن التاسع عشر قد بهرت العديد من الدارسين بمن فيهم التيمومي.

وعلى الرغم من النقد الذي وجّهه التيمومي إلى الحداثيين ومشروعهم الإصلاحي؛ إذ بيّن محدودية النتائج ومواطن الفشل وخلفياته[18]، كما أشار إلى "فهم أغلبهم السطحي جدًّا للتحديث"[19]، فإنه لم يتخلّص تمامًا من النظرة التمجيدية المبالَغ فيها أحيانًا لبعض رموز الإصلاح، في مثل قوله: "الوحيدان اللّذان وقفا على جوهر التحديث هما خير الدين والجنرال حسين"[20].

إن محاولة التنسيب التي قام بها التيمومي للإصلاح ونتائجه لم تمنعه في نهاية المطاف من الانبهار بالحركة الإصلاحية، وبخاصة التحديث السياسي[21]. ونلمس ذلك في مواطن عديدة من الكتاب، ولكن خاصة في العنوان. فقد شدّد التيمومي كغيره من المؤرخين والدارسين على أسبقية البلاد التونسية في العمل بالدستور أو "قانون الدولة" الصادر سنة 1861. وعلى الرغم من أن أسبقية البلاد التونسية في ذلك لم تكن محل جدال، فإن هذا الأمر تحوّل إلى خطاب روّجت له السلطة السياسية، ثم تبنته الأوساط الأكاديمية والثقافية. وأصبح الجميع ينظر إلى هذا الاستثناء التونسي L'exception tunisenne الذي تجلّى في المشروع السياسي الذي دشنه زعماء الإصلاح في أواسط القرن التاسع عشر، ليتواصل فيما بعد مع بورقيبة ومن جاء بعده[22].

إن القراءة المدحية للإصلاح والتحديث ولدور "الآباء المؤسسين" على حد عبارة التيمومي تقيم الدّليل على استعمال الدولة الوطنية التاريخَ، لإضفاء مشروعية على السلطة الحاكمة. ولا يتسع المجال هنا، لتناول مختلف الأبعاد ومظاهر الاتصال بين الخطاب السياسي الرسمي في تونس والكتابة التاريخيّة حول الحركة الإصلاحية. غير أن ذلك لا ينفي وجود كتابات تاريخية سعى أصحابها للابتعاد عن الخطاب التمجيدي للإصلاح، بل للتحرر من الخطاب الرسمي حوله، ولقد حاول توفيق البشروش، القيام بذلك سنة 1984 في مقال وسمه بـ "الإصلاح في تونس: محاولة تأويلية نقدية"[23]. غير أنه عاد، بعد ثلاثين سنة إلى الموضوع نفسه متوسعًا في ذلك بإصدار كتاب خاص حول "أزمة الوعي التونسي في القرن التاسع عشر"[24]. ومن خلال العنوان، يعلن البشروش موقفه من الحركة الاصلاحية والمأزق الذي تردت فيه سياسة التحديث التي لم تكتمل يومًا في البلاد، إذ كرست الإصلاحات ولا سيما الدستورية منها التحالف بين النخبة والسلطة السياسية، وهمشت الناس، وكرّست في النهاية تواصل الاستبداد.

16 لا مراء في أن أغلب من كتبوا عن التحديث والإصلاح قد تأثّروا بما وضعه الإخباريون وطرحوه حول الدّولة أواسط القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من تنويع المصادر والاستعمال المكثف للوثائق الأرشيفية، فقد جاءت النتائج والكتابات متقاربةً لكلّ من خليفة شاطر، وكارل براون حول دولة أحمد باي وإصلاحاته. ثم انتقل التمشي نفسه تقريبًا مع الأستاذ علي المحجوبي. انظر ذلك في ما كتبه مثلًا حول أصول الحركة الوطنية في تونس.
Ali Mahjoubi, *Les origines du mouvement national en Tunisie, 1904-1934* (Tunis: Pub. de l'Université de Tunis, 1982).

17 Ibid.

18 التيمومي، **تونس والتحديث**، انظر خاصة الفصل السادس، ص 237-282.

19 المرجع نفسه، ص 287.

20 المرجع نفسه، ص 285.

21 المرجع نفسه، ص 115-143.

22 Béatrice Hibou, "Tunisie: d'un réformisme à l'autre," in: Jean François Bayart et al., *Legs colonial et gouvernance contemporaine*, vol. 1 (Paris, FASOPO, décembre 2005).

23 Tawfiq Bachrouch, "Le réformisme tunisien ; essai d'interprétation critique," *Les Cahiers de Tunisie*, no. 127-128 (1984), pp. 97-118.

24 Ibid., p. 8, 9.

وقد دفعت الظرفية الجديدة التي عاد فيها البشروش إلى قضية الإصلاح والتحديث إلى مساءلة المصلحين، والقيام بحصيلة للتجربة الإصلاحية. فقد أصبح من الممكن في نظره، بل من الواجب إنجاز هذه الدراسة إزاء الذاكرة التاريخية التونسية[25]، وفي هذا الصدد، يتحسر الأستاذ البشروش على غياب مؤسسة خاصة لجمع الذاكرة الإصلاحية، على غرار ما قامت به الدولة من إحداث معهد لتاريخ الحركة الوطنية[26].. ومن البديهي القول، كما بيّن ذلك موريس هالفاكس، إن الذاكرة تتميز عن التاريخ[27].

وقد تصدّى البشروش بعد أحداث ثورة 14 جانفي 2011 لإعادة كتابة تاريخ الإصلاح والتحديث، معتمدًا في ذلك على تفكيك La déconstruction[28] الظرفية التاريخية التي ظهر فيها الإصلاح والتحديث، متوخيًا الحياد إزاء الظاهرة الإصلاحية، على حدّ قوله، فلا هو مع المقاربة التمجيدية للإصلاحات، ولا هو مع المنتقدين لها. وبصدور هذا الكتاب للبشروش، لا نبالغ إنْ قلنا إنّ الكتابة التاريخية حول الإصلاح والتحديث نأت بنفسها عن الخطاب الرسمي الذي سعى إلى تحويل الظاهرة الإصلاحية إلى أسطورة، بل أصبح زمن بن علي شيئًا ماديًا، كما بيّنته هيبو في المقال المذكور آنفًا[29].

ومهما يكن من أمر، فإن هذه القراءة القلقة، إن صحّ التعبير، للإصلاح والتحديث لم تمنع البشروش من توجيه نقد لاذع إلى المصلحين والإصلاحات الدستورية، وبخاصة القضائية وما ارتبط بها من أحداث كانت انتفاضة 1864 تتويجًا لها. وقد امتد تحليل البشروش لهذه الانتفاضة على ما يناهز مئة صفحة. فلعلّ اهتمامه المتجدد بالانتفاضة يشي بوطأة الذاكرة الجماعية من جهة، وأحداث الثورة التونسيّة والربيع العربي بوجه عام من جهة أخرى، إذا ما علمنا أن الكتاب الذي سبق للبشروش كتابته كان حول انتفاضة الأرياف التونسيّة[30].

يحيلنا هذا على التساؤل عن إمكانية الانتقال من ربيع "العربان" في تونس إلى الربيع العربي. فكيف تمّ هذا الانتقال من خلال نماذج من الكتابات التاريخية؟ وما أوجه الاتصال والانفصال بين الحدثين؟ فإذا كانت الحداثة في بواكيرها قد أفرزت كتابات تاريخية يتماهى بعضها مع الدولة في خطابها التحديثي، ويقف بعضها الآخر موقف المنتقد أو المتبصر لتلك العلاقة الملتبسة والمركبة بين الإصلاح والدولة، فإن المنعطف الذي جاء بعد ثورة 14 جانفي 2011 أفرز بدوره كتابات تاريخية، واجتهادات علمية بأفق معرفي قد يتجاوز الآفاق المعرفية لمشاريع الكتابة التاريخية قبل الربيع العربي[31].

---

25 Ibid.

26 Ibid., p. 10.

27 Halbwachs Maurice, *Les Cadres sociaux de la mémoire* (Paris, Felix, 1925); Halbwachs Maurice, *La Mémoire collective* (Paris: P.U.F., 1950).

ويمكن كذلك الرجوع حول هذه المسألة إلى مقال: أحمد خواجة، "إشكاليات المرور من نص 'السلطة' في الكتابة التاريخية في المغرب العربي إلى سلطة النصّ: مساءلات لروابط الذاكرة بالتاريخ" في: **الكتابات التاريخية في المغارب**، ص 80-84.

28 Bachrouch, *La crise*, p.31, 47.

29 "Même s'il n'a pas émergé du néant, c'est cependant à partir de Ben Ali que le réformisme est réifié, sans cesse évoqué et invoqué." Hibou, "Tunisie: d'un réformisme…".

30 توفيق البشروش، **ربيع العربان: أضواء عن أسباب ثورة علي بن غذاهم سنة 1864** (تونس: بيت الحكمة، 1995)، ص 433.

31 لا يتسع المجال لذكر كلّ الدراسات والأبحاث في جميع اللّغات التي تناولت موضوع الربيع العربي. لذلك نكتفي ببعض العناوين: **الثورة التونسية القادح المحلي تحت مجهر العلوم الإنسانية**، إشراف المولدي الأحمر (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)؛
Geisser Vincent & Béchir Ayari Michaë, *Renaissances arabes. Sept clés sur des révolutions en marche* (Paris: Editions de l'atelier, 2011); Nicolas Beau & Dominique Lagarde, *L'exception tunisienne* (Paris: seuil, 2014); Jocelyne Dakhlia, *Tunisie. Le pays sans bruit* (Arles: Actes sud, 2011);

وإلى جانب هذه العناوين، انظر: بقية ما جاء من دراسات في هوامش هذا البحث.

من ربيع العربان إلى الربيع العربي: الكتابات التاريخية المواطنية والملتزمة

إن الحشد الهائل من الندوات والكتابات والمنشورات التي بحثت موضوع الفكر الإصلاحي والتحديث في البلاد العربية الإسلامية لا يضاهيه في الأهمية العددية إلا ما كُتب ونُشر خلال الخمس سنوات الأخيرة حول الربيع العربي. فقد انصبّ قسط كبير من جهد المؤرخين، وإن كان يبدو قليلًا مقارنةً بالمختصين في العلوم السياسية والحقوق، على دراسة الربيع العربي، وبخاصة الثورة التونسية بصفتها الأولى أو الشرارة التي انتقلت من تونس إلى مصر فليبيا وسورية واليمن.

ولا يخفى على أحد انتعاش مثل هذا الموضوع لعدّة أسباب؛ لعلّ أهمها ارتفاع الطلب عليه داخليًا وخارجيًا، بعد انتعاش قاموسه المفاهيمي القائم على مفاهيم الديمقراطية والحرية والمواطنة وحقوق الإنسان والتداول السلمي للسلطة وغيرها من المفاهيم المشروطة بوجود الدولة الحديثة، والتي هي بدورها وليدة ظرفية تاريخية، بل هي من صنع التاريخ. فقد انهارت "دولة الاستبداد" كما انهار نظام الملك المطلق في تونس في القرن التاسع عشر. ولكن هل نجحت الثورة في إعادة "هيبة الدولة"؟ يتردد هذا السؤال على مسامعنا يوميًا وبتواتر مرتفع إلى حدّ ينقلب فيه الحديث عن الثورة إلى وجود بوادر ثورة مضادة. وهو ما يحيلنا مرة أخرى على علاقة علم التاريخ بالدولة.

ومهما يكن من أمر، فلا مناص من الإقرار بوجود نوع من الافتتان الذي يتخلّل الكتابات حول الثورة التونسية لدى المؤرخين التونسيين. فقد عاش المؤرّخ طيلة السنوات الست الماضية أحداثًا متتالية غيّرت، على ما يبدو، رؤيتَه للتاريخ، وزعزعت بعضًا من كيانه. وهو ما يحيلنا على التساؤل حول مواكبة المؤرّخين للأحداث، وأتكون للخطابات التاريخية ثوابت، أم تحولات جزئية أو عميقة في المقاربات والمناهج التاريخية؟ وما علاقة المعرفة التاريخية حول الثورة بالخطاب السياسي الذي تقوم عليه شرعية الجمهورية الثانية؟

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة، نود تقديم ملاحظة أولية تتمثّل في أنّنا لا ننوي إصدار أحكام تقييمية أو أخلاقية بشأن الرّبيع العربي بوجه عام، من قبيل المواقف المؤيدة له أو المعارضة، كما لا نعتزم دراسة الأسباب الكامنة وراءه، وهل تسمية الربيع العربي أو ثورة الياسمين لائقة؟ كما لم نبحث عن الإجابة عن هذه الأسئلة فيما اطلعنا عليه من كتابات تاريخية ودراسات متنوعة؛ ذلك أننا، نتفق تمامًا مع ما ذهب إليه بعض الدارسين من مآخذ منهجية واحترازات جوهرية على التاريخ "الساخن" أو تاريخ "الزمن الراهن"، وفي طليعة تلك المآخذ قضية غياب المسافة الزمنية[32].

ولئن كانت هذه المقاربة تعكس رأي فئة قليلة من المؤرّخين، فإن غالبيتهم قد انخرطت في مسارات البحث المتعددة، وفي مجالات بحثية وموضوعات مستحدثة، ولا سيما ما يتعلق منها بدراسات الانتقال الديمقراطي La transitologie[33]. ونتفق في هذا الصدد مع ما ذكره التيمومي في وصفه هذه البحوث أو بعضها على الأقل بأنها "كُتبت على عجل، وهي مفعمة بالرومنسية الثورية المبالَغ فيها، وتفتقد الكثيرَ من الموضوعية، وقد رسمت لوحة قاتمة جدّا لنظام بن علي"[34]. كما أن منزلقات كثيرة تتربص بالمؤرخ للثورة التونسية، وفي

---

32 لقد دار جدل طويل بين أعضاء مخبر "دراسات مغاربية" حول هذه المسألة، واختلفت الآراء بين متحمس لتناول موضوع الثورة التونسيّة بالدرس والتوثيق لها، بصفتهم مثقفين عضويين، وفريق أقلّي رفض الخوض في مثل هذه المسائل دفاعًا عن حرفة المؤرّخ واستقلاليته. انظر مثلًا ما ذُكر حول هذه المسألة:
Abdelhamid Henia, *Le frère, le sujet et le citoyen: Dynamique du statut politique de l'individu en Tunisie* (Tunis: L'or du temps, 2015), p. 8, 9.

33 ظهر هذا التخصص المتفرع عن العلوم السياسية في السبعينيات من القرن الماضي عقب الثورات والتحولات السياسية في أوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية. وقد ظهرت عدة دراسات حول المفهوم والاختصاص نذكر منها على سبيل الذكر لا الحصر:
Guillermo O'Donnel & Philippe Schmitter, *Transition from Authoritarian Rule. Tentative conclusions about uncertain Democratie*, 2nde ed. (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1989).

ويمكن الرجوع في ما يتعلّق ببعض الدراسات التي أُنجزت في إطار مخبر دراسات إلى المؤلَّف الجماعي:
Abdelkader Zghal, Abdelhamid Henia & fatma Ben Slimane (coord.), *Révolution Tunisienne: Compromis historique et citoyenneté politique*, Actes du colloque international organisé par le Laboratoire DIRASET et l'ATASC, Tunis, les 2-4 mai 2013 (Tunis: DIRASET, 2015).

34 الهادي التيمومي، **خدعة الاستبداد الناعم في تونس: 23 سنة من حكم بن علي**، ط 2 (صفاقس: دار محمّد علي للنشر، 2013)، ص 212.

طليعتها غياب الموضوعية. وقد شغلت هذه المسألة جلّ المؤرّخين، وعالجتها مختلف المدارس التاريخية في العالم. ولئن انتبه التيمومي لهذه المسألة ونبّه إليها، فإنه لا ينفي أنه كان ضحيتَها نسبيًا عندما كتب حول حكم بن علي قائلًا: "لقد كتبت هذه الدراسة وأنا في غَمرة الانتشاء بسقوط الرئيس الطاغية زين العابدين بن علي إثر انتفاضة شعبية كبرى ذات طابع ثوري"[35].

وليس في وسعنا، لضيق المجال، القيام بتقييم شامل لهذه الإسهامات وصلتها بعلم التاريخ، غير أنّنا نرى أن عددًا من المؤرخين قد استجابوا لإغراءات البحث في تاريخ الزمن الراهن[36]، مع الوعي بالمحاذير التي تتهدّد مهنة المؤرّخ وفي طليعتها الخضوع للطلب الاجتماعي، "ومن توظيف التاريخ ضمن استراتيجيات مذكراتية أو سياسية"[37]. وهذا التوجه يحيلنا على قضايا الانتقال الديمقراطي الذي شغل بعض المؤرخين، وعلى مسألة غاية في الأهمّية وهي التنافس والصراع على النفوذ بين المؤرّخين من جهة، والمختصين في العلوم السياسية والقانون بوجه عام، من جهة أخرى.

ولقد أسهم عدد كبير من هؤلاء وعلى رأسهم حاتم مراد وعياض بن عاشور وغيرهما من أساتذة القانون الدّستوري بوجه خاص، علاوةً على المحامين والقضاة في تناول قضايا الانتقال الديمقراطي والربيع العربي. واكتسح هؤلاء المشهد الإعلامي بفضل ما لهم من خبرة في مجال القانون الدستوري، وانخراط بعضهم في الحراك الثوري والسياسي منذ 14 كانون الثاني/ يناير 2011. وفي هذا الصدد، نشير، باقتضاب شديد لضيق المجال، إلى ما جاء في آخر كتاب نشره عياض بن عاشور حول الثورة التونسية.

فقد قام الأستاذ عياض بن عاشور، المتخصص في القانون العام والنظريات السياسية في الإسلام، ورئيس "الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة" سابقًا، باستجواب المؤرخين، عادًّا مهمتهم تكمن في تقديم تعريف علميّ للثورة، والبحث في أسبابها إن وُجدت، وإن كان يَرى، بل هو على يقين تام، أن الثورة مصدر في حدّ ذاته، وسبب للتحولات التي سيكون لها صلة بالحاضر والمستقبل أكثر من صلتها بالماضي[38]. وعندما يقوم ابن عاشور باستجواب المؤرخين ومحاورتهم، فإنه يشير في الوقت نفسه إلى الجدل الذي يدور بينهم عادةً عند تناول مثل هذه القضايا المثيرة للاختلاف في وجهات النظر ومقاربة الحدث الثوري[39].

وعلى الرغم من أهميّة ما احتواه كتاب ابن عاشور من معلومات واستنتاجات، من أهمها عدُّ الظاهرتين الدينية والقانونية خاصية أساسيّة للثورة التونسيّة[40]، فإنه يركّز في أغلب فصول الكتاب على دور الدستور الصادر في 27 كانون الثاني/ يناير 2014 في إنقاذ البلاد والثورة معًا؛ وهو دستور لا يخرج عن التوجه الدستوري في الإصلاح، إذ هو امتداد لأوّل دستور صادر سنة 1861[41]، فهو إذًا لا يختلف عن غيره من الدارسين في النظر إلى الدستور على أنه مدخل للإصلاح وشرط من شروطه.

وعودًا إلى الكتابات التاريخيّة ومختلف المقاربات التاريخية حول الثورة، لا بد لنا من الإشارة إلى سعي بعض المؤرخين إلى الإدلاء بدلوهم وآرائهم في الثورة، وما عقبها من تحولات سياسيّة في إطار ما عُرف واصطُلح على تسميته بـ "تاريخ الزمن الراهن"، نذكر في هذا

35 المرجع نفسه، ص 8. لا يتسع المجال لتناول هذا الكتاب للتيمومي. ولكن على أهمية ما جاء فيه من دراسة وتحليل، فإنّه لا يخرج في النهاية عن الافتتان بالدولة والتحديث في تونس من بداية القرن التاسع عشر إلى اندلاع الثورة في كانون الثاني/ يناير 2011.

36 من بين العناوين الجديدة، والتي ظهرت في خضم الجدل الفكري حول علاقة علم التاريخ بالثورة، نشير إلى كتاب: فتحي ليسير، **تاريخ الزمن الرّاهن: عندما يطرق المؤرّخ باب الحاضر** (صفاقس: دار محمد علي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة صفاقس، 2012).

37 المرجع نفسه، ص 100-101.

38 "J'appelle les historiens à examiner cette question: Une révolution a-t-elle forcément une cause?," in: Yadh Ben Achour, *Tunisie. Une révolution en pays d'Islam* (Tunis: Cérès éditions, 2016), p. 10.

39 Ibid., p. 11.

40 Ibid., p. 30.

41 Ibid., p.251, 257.

الصدد كتابًا ذا عنوان طريف لفتحي ليسير[42]، وهو يؤرّخ للفترة الممتدّة من أواخر سنة 2011 إلى بداية سنة 2014، وما اتصفت به من انهيار للاقتصاد والدولة بوجه عام، في ظلّ تنامي الإرهاب والاغتيالات السياسية وتواصل الحركات الاحتجاجيّة في الجهات الدّاخليّة أمام عجز مؤسستي الرئاسة في القصبة وقرطاج عن حلّ معظم الإشكاليات[43].

إن القراءة المتأنية لهذا العمل الأكاديمي والموثق، بما احتواه من معطيات وأرقام وإحالات، فضلًا عن جهاز نقدي ومفاهيمي دقيق، لا يمكن إلا أن تدفعنا إلى القول بأن هذا التخصص في مجال تاريخ الزمن الراهن إنما هو تخصص واعد يبشر بانبلاج نظرة متحولة للتاريخ، قوامها قراءة تفكيكية للحدث من دون اعتبار الخطاب الرسمي للجمهورية الثانية، ولا تماهٍ معه، وبخاصة خطاب الإسلام السياسي الذي سعى بمجرد وصوله إلى السلطة للبحث عن شرعية مستمدّة من النضال ضد نظام الاستبداد، ملتفتةً بذلك نحو الماضي. فهل مثّلت هذه الكتابة التاريخية التي قدّمها ليسير وغيره سلطةً مضادة؟ وهل تحوّل المؤرخون إلى معارضين للدّولة؟ أيمكن القول إنّ هذه الكتابة التاريخية كتابة نضالية أم كتابة مواطنية على حدّ عبارة عبد الحميد هنية أم هي الاثنتان معًا؟[44]

لقد تعدّدت الكتابات التاريخية التي تدخل في إطار الكتابة المواطنية للتاريخ، ولا يتّسع المجال لذكر كلّ الأمثلة، وحسبنا الإشارة إلى مؤلَّفين اثنين. أوّلهما لمصطفى كريّم الذي بيّن فيه ما آلت إليه الثورة من انحرافات ونتائج مخيبة للآمال بسبب سيطرة النخبة السياسيّة وسطوتها على الثورة، وفي طليعة هذه القوى المضادة للثورة أومأ كريّم إلى دور الإسلاميين وحزب النهضة وحلفائهم في الحكم[45]. وثانيهما الكتاب الذي وضعه المؤرّخ والجامعي عميرة علية الصّغير حول ظاهرة الإرهاب، وهو من الكتابات التاريخية المواطنية التي اتسمت بروح نضالية ضد انحرافات الثورة وأعدائها. وعلى الرغم من أن الخطاب حول هذه الظاهرة المعولمة خطاب سياسي بامتياز؛ إذ أعلنت مختلف الحكومات المتعاقبة في البلاد وأغلب الأحزاب في برامجها عن محاربة الإرهاب والتهريب[46]، فإن المقاربة التاريخية التي قام بها عميرة علية الصغير تربط الإرهاب بالحركات الأصولية وبالإسلام السياسي، بما في ذلك التيارات التي ظهرت مع الإخوان المسلمين عام 1927، لتمتدّ إلى زمن التاريخ الراهن[47].

هكذا، وفي خضم تموقع الإسلام السياسي، تكثّفت الحاجة إلى دراسة الحاضر أو "الزمن الساخن" وفق رؤية مواطنية، لفعل الكتابة والنشر، درءًا لما يتهدد الثورة من انتكاس قد يعيد البلاد والمجتمع إلى دولة الاستبداد. وفي هذا الصدد، تتنزل الكتابات التاريخية كذلك حول وضع المرأة خاصة، والحريات الفردية بوجه عام[48]، ويحتاج مثل هذا الأمر إلى شيء من التمحيص ليس مجاله الآن، فلا بدّ لذلك من عودة في بحث آخر. وحسبنا الإشارة إلى أن مدار التفكير والتحليل الذي قام به هنية في مؤلفه الأخير هو دراسة انتقال الفرد من وضع الرعية إلى وضع المواطنة في تونس على المدى الطويل. وهي مفاهيم ظلّت مهمّشة في الدراسات التاريخية. غير أنّ الوقائع التاريخية، وبخاصة الثورة، حتّمت على الباحث رصد مسار ظهور الفرد وتحوله في ما بعد إلى مواطن، وهو مسار شديد الارتباط بوجود الدولة الحديثة[49].

42 فتحي ليسير، **دولة الهواة في تونس: سنتان من حكم الترويكا** (صفاقس: دار محمّد علي للنشر، 2016)، ص 488.

43 احتوى الكتاب على 4 أبواب قام خلالها فتحي ليسير بتمشيط كلّ الأحداث والحراك السياسي والاجتماعي. وبطريقته المعهودة عنون أهم الأبواب والفصول بعناوين معبّرة عن نظرته المتفحّصة إلى دولة الهواة، نذكر منها عنوان الباب الرّابع على سبيل المثال: "حكومتا الترويكا: الشارع الكاسح والحكومة الكسيحة"، المرجع نفسه، ص 392-461.

44 Henia, *Le frère, le sujet*, p. 8.

45 Mustapha Kraiem, *La révolution kidnappée* (Tunis: Fondation Farhat Hached, 2014), pp. 49-78.

46 حول هذه البرامج والسياسات، انظر على سبيل المثال: ليسير، **دولة الهواة**، ص 408، وما بعدها.

47 عميرة علية الصغير، **الإرهاب في تونس: الآباء والأبناء، دراسة في أسانيد الإرهاب وواقعه** (تونس: [د. ن.]، 2016).

48 Henia, *Le frère, le sujet*, pp.161-176.

49 المرجع نفسه.

ولا شك في أن مفهوم المواطنة قد ارتبط بمفاهيم أخرى كالديمقراطية، وما يتصل بها من قيم وحريات مدنية وحقوق سياسية كالانتخاب وغيرها من الحقوق. ولا شكّ في أنّ الطرح الفرداني ذا المنحى والأفق الليبراليين ظهر أول ما ظهر في المجال الأوروبي على إثر الثورة الفرنسية[50].

تكاد هذه الكتابة التاريخية أن تجعل من المؤرّخ مناضلًا أشبه بالمناضل السياسي منه بالمثقف العضوي، وهو ما يحيلنا على طرح قضايا وإشكاليات أخرى ليس لها صلة بعلاقة المؤرخ والمثقف بوجه عام بالثورة فحسب، بل قد نضطر إلى الاستطراد والقيام بتصنيف المؤرخين على أنهم من المثقفين، كما فعل ذلك على سبيل المثال المفكر عزمي بشارة. فهل كان المؤرخون للثورة التونسية بمواقفهم النقدية لها وللنظام السياسي الذي أفرزته مثقفين ثوريين؟[51]

إن الانتقال من دولة التحديث والإصلاح إلى الدولة الديمقراطية في وضعية انتقال سياسي لم يمثّل فيها المؤرخون فئةً اكتفت بإضفاء الشرعية على الإصلاحات الدستورية الجديدة، وعلى النظام السياسي الجديد فحسب - وهو نظام قد تمّ التفاوض حوله والتوافق بشأنه وحسمه في دوائر أخرى - بل حوّلت بعضهم إلى "مثقفين عموميين" بحسب عبارة عزمي بشارة[52]. وأيضًا، بحسب ليسير "لم يعد مواتيًا اليوم، في ظلّ ما يجري أن يظلّ المؤرخ في وضع المراقب المتعالي، في انتظار اللّحظة المناسبة للشروع في كتابة التاريخ. بل أكثر من ذلك: إننا نحسب أن مثل هذه الكتابة مهمّة معرفية ترتقي إلى مرتبة الواجب"[53].

وفي هذا الصدد لا بدّ من التذكير بموقف ريادي لمؤرّخة تونسيّة - فرنسيّة هي جوسلين دخلية، والتي كانت سبّاقةً إلى الدعوة إلى كتابة تاريخية مواطنية ملتزمة ونضالية، عبّرت عنها في ما نَشرت حول السلطة والنظام السياسي في تونس، وما أدّت إليه من تحوّلات كانت الثورة تتويجًا لها. وقد تمّ ذلك في ظلّ عدم اهتمام الغرب بما يدور في ذلك "البلد الصامت" أو عدم انتباهه له، بل في ظل دعم مريب من بعض الدوائر الغربية لنظام دكتاتوري واستبدادي[54].

ولم يقف هذا التوجه النضالي الملتزم في الكتابة التاريخية عند الثورة، وما تثيره من قضايا منها واجب المؤرّخ الإسهام فيها عند هذا النوع من الكتابة، بل توجّه عدد من المؤرّخين ومنهم جوسلين دخلية وسامي البرقاوي وغيرهما إلى النشر الإلكتروني؛ لما يمكن أن توفره المواقع الإلكترونية والإنترنت عمومًا من وصول إلى القراء، وانتشار واسع وسريع للأفكار. وهذا الأمر من التوجهات الحديثة نسبيًا لدى المؤرّخين. فقد أصبحوا أكثر إقبالًا وأشد اقتناعًا بالتقنيات الحديثة بصفتها مصدرًا للمعلومات أولًا، ومجالًا للنشر والتواصل مع القرّاء في الداخل والخارج ثانيًا[55].

وقد تجلّت المواطنة وروح الدفاع عن قيمها وعن كلّ ما له صلة بخدمة أهداف الثورة وقيمها في نوع آخر من أشكال النضال، وهو العمل الجمعياتي. فقد تضخم عدد الجمعيات بجميع أنواعها في البلاد بعد 2011، إذ قُدّرت حينها بعشرات الآلاف. وفي هذا الصّدد، ظهر عدد من الجمعيات التي اهتمت بنشر المعرفة التاريخية من خلال تنظيم الندوات واللّقاءات العلميّة، وتبسيط المعرفة التاريخية والخروج بها من أسوار الجامعة. ولعلّ الجمعية التي أسّسها ثلة من المؤرّخين تعدّ أحسن مثال على هذا التوجه، فقد تأسّست سنة 2014 في رحاب

50 للمزيد من التوسّع حول هذه المفاهيم وظهورها راجع: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة** (القاهرة: دار المعارف، 1986)، ص 203-220.

51 عزمي بشارة، "عن المثقّف والثورة"، **تبيّن**، العدد 4 (2013)، ص 127-142.

52 حول التوافق السياسي والجدل حول دستور كانون الثاني/ يناير 2014 راجع:
Ben Achour, pp. 227-230.

53 ليسير، **دولة الهواة**، ص 13.

54 Dakhlia, pp.76-78, 86-87.

وإلى جانب هذا الكتاب، قامت جوسلين دخلية بإلقاء عدة محاضرات داخل تونس حول علاقة العلوم الإنسانية بالثورة بوجه عام، من ذلك محاضرة بعنوان:
"Les artistes et la révolution: compliquer l'engagement," dans le cadre de la deuxième session du Festival de la révolution, 24 mars 2012, Regueb, Tunisie.

55 حول هذه المسألة انظر حوصلة للموضوع في: ليسير، **تاريخ الزمن الراهن**، ص 144-145.

دار المعلمين العليا "الجمعيّة التونسيّة للتاريخ والتربية على المواطنة"[56]. وما من شك في أن الجمع بين التاريخ والتربية على المواطنة يشير إلى الأبعاد التربوية والتعليمية، ويعكس الترابط الوثيق بين التاريخ والمواطنة. وهي مقاربة للمعرفة التاريخية ترمي إلى تأصيل الهوية التونسية، أو ما يمكن الاصطلاح على تسميته بترسيخ حب الوطن وقيم المواطنة، وبيان كيف يمكن لعلم التاريخ الموجّه خاصة إلى التلاميذ والطلبة أن يحقق النقلة النوعية المنشودة في وظيفته الاجتماعية من التربية المدنية إلى التربية على المواطنة[57].

ولكن على الرّغم من التوافق السياسي المروّج له في الخطاب الرسمي وفي الخطاب السياسي للأحزاب، فإن المتتبع لمختلف أشكال المعرفة التاريخية حول الدولة في تونس يلاحظ بيسر وجود صراع خفيّ أحيانًا، ومعلن أحيانًا أخرى، داخل المجتمع التونسي. وهو صراع ثقافي بالأساس، تجسَّد في ثنائية وجهي الخطاب الفكري. أوّلهما خطاب سياسي وثقافي وفكري يسوده العنف والتشكيك، وتكفير أصحاب الخطاب الثاني الحدَاثي، ولكنه تغريبي في نظرهم. فقد رأى بعض الدارسين رؤية الثورة التونسية ومقاربتها على أساس أنها تتويج لمسار تشكل الدولة الوطنية في علاقة بالحداثة والعلمانية تحليلًا أيديولوجيًا يختزل الأمر في الحداثة والدولة. ولقد انعكس هذا الاستقطاب الفكري الثنائي على الكتابات التاريخية كما صرح بذلك التيمومي قائلًا: "ولوحظ كذلك في الكثير من المقالات الصادرة في الجرائد أن بعض المحلّلين السياسيّين والكتاب أخذوا – من باب الثأر التاريخي - يعيدون كتابة بعض جوانب تاريخ تونس منذ الاستقلال 1956 وهؤلاء هم إمّا إسلاميون سياسيون أو متشيعون لصالح بن يوسف"[58].

وقد ركز الإسلاميون على ما تعرّضوا له من تعذيب وتنكيل في عهد "المخلوع الأوّل" وكذلك في عهد "المخلوع الثاني". أمّا العروبيون فقد نادوا بإعادة كتابة التاريخ، وبخاصة تاريخ الحركة الوطنية، عبر التركيز على أحد رموزها وهو صالح بن يوسف[59].

ومهما يكن من أمر هذا التجاذب الفكري والسياسي وهذا الصراع المجتمعي في تونس بعد ثورة 14 جانفي 2011، وهو في نظرنا صراع حول هوية الدولة والمجتمع، فإنه قد بدأ منذ أواسط القرن التاسع عشر ليستمرّ إلى اليوم. وعلى الرغم من أن قيام الثورة أفرز تصالحًا بين الدولة ونخبتها من جهة، وبينها وبين مجتمعها من جهة أخرى، فإنّه سرعان ما ظهر التجاذب والاستقطاب من جديد في أغلب المحطّات الكبرى، عند الإعداد للدستور الجديد، وعلى إثر الانتخابات التشريعية والرئاسية ... إلخ[60]. وقد حاول المؤرخون، كما بيّنا، أن يؤرّخوا لهذا الصراع، بل انحاز الكثير منهم إلى الدولة العلمانية والحداثة. "فالحداثيون، الذين فهموا اتجاه التاريخ مصممون على المضي قدمًا في المسلك الذي شقه أجدادهم منذ ثلاثينات القرن التاسع عشر، وهو مسلك الحداثة"[61].

---

56 يرأس الجمعية أستاذ التاريخ المعاصر نور الدين الدقي. وقد ضمت الهيئة التأسيسيّة عددًا مهمًا من المؤرّخين نذكر منهم: ليلى البليلي وفوزي محفوظ وحبيب البقلوطي وجمال بن طاهر وسلوى العايب وسلوى الهويدي وأسماء عمارة وبشير اليزيدي.

57 للتوسع حول علاقة التاريخ بالمواطنة في المجال الأوروبي، انظر:
Dominique Shnapper, "Histoire citoyenneté et démocratie," *Vingtième siècle*, no. 3 (2001), pp. 97-103.

58 التيمومي، **خدعة الاستبداد**، ص 212.

59 المرجع نفسه.

60 حول مختلف المحطات، انظر:
Ben Achour, pp. 245-304.

61 التيمومي، **خدعة الاستبداد**، ص 219.



وغني عن البيان أن هذا التجاذب والصراع الفكريين والثقافيين، ولا سيما من خلال الكتابات التاريخية حول الزمن الراهن في تونس، لا يختلفان كثيرًا عما يدور في مصر بعد ثورة 25 يناير 2011. وإن كانت المقارنة بين البلدين والثورتين تتطلب الانتباه كذلك إلى نقاط الاختلاف الكبيرة، فإن من أهم نقاط الالتقاء بين الثورتين ذلك الصراع بين الإخوان والمعارضين لهم ولمشروعهم السياسي[62].

فهل ما حصل في الوطن العربي بفعل الثورات لم يثمر سوى صراع بين من يريدون إعادة إنتاج الماضي بل وإسقاط التاريخ، ومن يحمل مشروعًا إصلاحيًا يطمح إلى تحديث الدولة والمطالبة بنشر قيم الدستور والديمقراطية والحرية ... إلخ؟ لكن، ينبغي لنا أن ندرك أن مهمة المؤرّخ كانت وما تزال مزدوجة، فقد كان في الآن عينه يدافع عن الدولة الحديثة؛ دولة الإصلاحات والتنظيمات، ويقف ضد تحول هذه الدولة إلى دولة استبدادية تنهض على تطبيق تعاليم الدين والشريعة بوصفها من وسائل السيطرة[63]. لقد تعددت أنواع الكتابة التاريخية، وانتقلت بصفة عامة من الدّفاع عن دولة التحديث خلال الفترة الحديثة والمعاصرة إلى الدّفاع عن دولة المواطنة والحريات الفرديّة بعد عام 2011 خاصة.

ومن الثوابت التي عالجتها مختلف الكتابات التاريخية، من خلال ما اطّلعنا عليه من نماذج، أهمّية المنهج التاريخاني Historiciste الذي يُنزل الأحداث ويربط الدولة الحديثة وبقية الأنظمة السياسية بسياقها التاريخي. فعلى الرغم من الإغراءات التي يمارسها تاريخ الزمن الراهن وتخصّص الانتقال الديمقراطي، فضلًا عن أضواء الإعلام المرئي الذي نجح في استقطاب بعض المؤرخين، وتحوّل بعضهم إلى خبراء في مجال الانتقال الديمقراطي أو في مجال الإرهاب، فإن المؤرّخ في تونس اليوم ما يزال محافظًا على مسافة زمنية تفصله عن الحدث، وأخرى تفصله عن الدولة تضمنان له حدًّا من الاستقلالية.

إن المتفحص للمؤرخين، وهم يعملون أو يشتغلون على الدولة في تونس من أواسط القرن التاسع عشر إلى ما بعد ثورة 14 جانفي 2011، لا يستطيع أن ينفي انخراط المؤرّخ في المجتمع وتلبيته للطلب الاجتماعي على التاريخ وعلى الذاكرة؛ وذلك باتخاذ مواقف علمية ومسؤولة تعكس الجانب المواطني، والاهتمام المتزايد بالشأن العام. وهم من هذه الناحية لا يختلفون كثيرًا عن زملائهم من المؤرخين في عدة دول من العالم العربي والغرب[64].



62 يتوافر فيض من الدراسات حول مصر بعد الثورة، انظر على سبيل المثال:
علي الدين هلال ومازن حسن ومي مجيب، **الصراع من أجل نظام سياسي جديد: مصر بعد الثورة** (بيروت: الدار المصرية اللبنانية، 2013)؛ وقد نشر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات عدة كتب حول الثورة في مصر. انظر على سبيل المثال: عزمي بشارة، **ثورة مصر**، ج 1 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).

63 لقد تصدى عدد كبير من المفكرين إلى هذه القضية التي ميزت الفكر العربي الإسلامي، انظر على سبيل المثال كتاب: عبد الإله بلقزيز، **من الإصلاح إلى النهضة**، سلسلة العرب والحداثة 1، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)؛ علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1985)؛ محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، سلسلة نقد العقل العربي 3 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990).

64 انظر مواقف المؤرّخين الفرنسيين من قضايا التاريخ المعاصر والذاكرة في فرنسا في الكتاب القيّم حول الأسطوغرافيا الفرنسية، ولا سيما في مقال:
Jean-Philippe Genet, "L'historien comme les autres doit vivre son temps," in: Jean-François Sirinelli, Pascal Cauchy & Claude Gauvard, *Les historiens français à l'œuvre 1995-2010* (Paris: P.U.F, 2010), pp.161-165.

المراجــع

References

العربية

- أومليل، علي. **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1985.
- بشارة، عزمي. "عن المثقّف والثورة". **تبيّن**. العدد 4 (2013).
- ________. **ثورة مصر**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.
- البشروش، توفيق. **ربيع العربان: أضواء عن أسباب ثورة علي بن غذاهم سنة 1864**. تونس: بيت الحكمة، 1995.
- بلقزيز، عبد الإله. **من الإصلاح إلى النهضة**. سلسلة العرب والحداثة 1. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014.
- التيمومي، الهادي. **الاستعمار الرأسمالي والتشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية: الكادحون الخماسة في الأرياف التونسية (1861-1943)**. صفاقس، تونس: دار محمد علي وكلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999.
- ________. **الجدل حول الإمبريالية منذ بداياته إلى اليوم**. تونس/ بيروت: دار محمد علي/ دار الفارابي، 1994.
- ________. **انتفاضات الفلاحين في تاريخ تونس المعاصر: مثال 1906**. تونس: بيت الحكمة، 1994.
- ________. **تاريخ تونس الاجتماعي (1881-1956)**. تونس: دار محمد علي، 1997.
- ________. **تونس 1956-1987**. تونس: دار محمد علي، 2006.
- ________. **تونس والتحديث: أوّل دستور في العالم الإسلامي**. صفاقس: دار محمد علي للنشر، 2010.
- ________. **تونس في التاريخ من جديد أو 14 جانفي 2011**. تونس: دار محمد على الحامي، 2011.
- ________. **خدعة الاستبداد الناعم في تونس: 23 سنة من حكم بن علي**. ط 2. صفاقس: دار محمّد علي للنشر، 2013.
- **الثورة التونسية القادح المحلي تحت مجهر العلوم الإنسانية**. إشراف المولدي الأحمر. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.
- الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. سلسلة نقد العقل العربي 3. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.
- الصغير، عميرة علية وآخرون. **الثورة في تونس من خلال الوثائق**. تونس: المعهد العالي للحركة الوطنية، 2012.
- الصغير، عميرة علية. **الإرهاب في تونس: الآباء والأبناء، دراسة في أسانيد الإرهاب وواقعه**. تونس: [د. ن.]، 2016.
- **الكتابات التاريخية في المغارب. الهوية، الذاكرة والإسطوغرافيا**. تنسيق عبد الرحمان المودن وعبد الحميد هنية وعبد الرحيم بنحادة. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2007.
- كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الحديثة**. القاهرة: دار المعارف، 1986.

- ليسير، فتحي. **تاريخ الزمن الرّاهن: عندما يطرق المؤرّخ باب الحاضر**. صفاقس: دار محمد علي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة صفاقس، 2012.
- ــــــــــــ. **دولة الهواة في تونس: سنتان من حكم الترويكا**. صفاقس: دار محمّد علي للنشر، 2016.
- الماجري، الأزهر. **الثورة التونسية، 17 ديسمبر 2010. في جدلية التحرر والاحتواء**. تونس: المغاربية للطباعة وإشهار الكتاب، 2011.
- هلال، علي الدين ومازن حسن ومي مجيب. **الصراع من أجل نظام سياسي جديد. مصر بعد الثورة**. بيروت: الدار المصرية اللبنانية، 2013.
- هنية، عبد الحميد. **تونس العثمانية: بناء الدولة والمجال**. سلسلة دراسات مغاربية. تونس: تبر الزمان، 2012.
- ــــــــــــ. "مظاهر التجديد في البحوث التاريخية في تونس: حالة فريق دراسات مغاربيّة"، **أسطور**. العـدد 4 (تموز/ يوليو 2016).

الأجنبية

- Abdelkader, Zghal, Abdelhamid Henia & Fatma Ben Slimane (coord.). *Révolution Tunisienne: Compromis historique et citoyenneté politique*. Actes du colloque international organisé par le Laboratoire DIRASET et l'ATASC, Tunis, les 2-4 mai 2013. Tunis: DIRASET, 2015.
- Abdesselem, Ahmed. *Les historiens tunisiens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles.* Essai d'histoire culturelle Tunis: Pub. de l'Université de Tunis, 1973.
- Amiot, Michel. *Contre l'Etat, les Sociologues: Eléments pour une histoire de la sociologie urbaine en France (1900-1980).* Paris: E.H.E.S.S., 1986.
- Bachrouch, Tawfiq. "Le réformisme tunisien; essai d'interprétation critique." *Les Cahiers de Tunisie*. no. 127-128 (1984).
- ————. *La crise de la conscience tunisienne au XIXè siècle*. Tunis, Atlas éditions, 2014.
- Bayart, Jean François et al. *Legs colonial et gouvernance contemporaine*. Paris, FASOPO, décembre 2005.
- Ben Achour, Yadh. *Tunisie. Une révolution en pays d'Islam.* Tunis: Cérès éditions, 2016.
- Ben Dan, Kmar. *Chronique d'une révolution.* Tunis: script, 2012.
- Brown, Leon Carl. *The Tunisia of Ahmed Bey (1837-1855).* Princeton: Princeton University Press, 1974.
- Chater, Khalifa. *Mutations et dépendances précoloniales. La Régence de Tunis de 1815 à 1857*. Tunis: Pub. de l'Université de Tunis, 1984.
- Dakhlia, Jocelyne. *Tunisie. Le pays sans bruit.* Arles: Actes sud, 2011.
- ————. "Les artistes et la révolution: compliquer l'engagement." dans le cadre de la deuxième session du Festival de la révolution, 24 mars 2012, Regueb, Tunisie.
- Ganiage, Jean. *Les origines du protectorat français en Tunisie (1861-1881)*. Paris: P.U.F., 1959.
- Henia, Abdelhamid (coord). *Itinéraire d'un historien et d'une historiographie. Mélanges de DIRASET offerts au professeur émérite M.H. Chérif*. Tunis: Diraset–études maghrébines, CPU, 2008.
- ————. *Le frère, le sujet et le citoyen: Dynamique du statut politique de l'individu en Tunisie*. Tunis: L'or du temps, 2015.



- Hénia, Abdelhamid, Abderrahmane Elmoudden & Abderrahim Benhadda (coord.). *Ecritures de l'histoire du Maghreb: Identité, mémoire et historiographie*, Actes de deux tables rondes organisées à Marrakech 27-28/5/2004, et à Tunis 1-3/10/2004. Rabat: Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, 2007.
- Hibou, Béatrice. "Le réformisme, grand récit de la Tunisie contemporaine." *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. no. 56-4bis (2009).
- Jdey, Ahmed. *Ahmad Ibn Abi Dhiaf. Son œuvre et sa pensée*. Essai d'histoire culturelle. Zaghouan: F.T.E.R.S.I., 1996.
- Kraiem, Mustapha. *La révolution kidnappée*. Tunis: Fondation Farhat Hached, 2014.
- Mahjoubi, Ali. *Les origines du mouvement national en Tunisie, 1904-1934*. Tunis: Pub. de l'Université de Tunis, 1982.
- Maurice, Halbwachs. *La Mémoire collective*. Paris: P.U.F., 1950.
- ————. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Felix, 1925.
- Nicolas Beau & Dominique Lagarde. *L'exception tunisienne*. Paris: seuil, 2014.
- O'Donnel, Guillermo & Philippe Schmitter. *Transition from Authoritarian Rule. Tentative conclusions about uncertain Democratie*. 2nde ed. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1989.
- Sami Bargaoui & Hassan Remaoun (coord.). *Savoirs historiques au Maghreb. Construction et usages.* Tunis/Oran: CERES/CRASC, 2006.
- Shnapper, Dominique. "Histoire citoyenneté et démocratie." *Vingtième siècle*. no. 3 (2001).
- Sirinelli, Jean-François, Pascal Cauchy & Claude Gauvard. *Les historiens français à l'œuvre 1995-2010.* Paris: P.U.F, 2010.
- Tlili, Béchir. *Les rapports culturels et idéologiques entre l'Orient et l'Occident en Tunisie au XIXè siècle.* Tunis: Pub. de l'Université de Tunis, 1982.
- Van Krieken, Gerardus Samuel. *Khayral-Din et la Tunisie (1850-1881)*. Leiden: Brill, 1976.
- Vincent, Geisser & Béchir Ayari Michaë. *Renaissances arabes. Sept clés sur des révolutions en marche.* Paris: Editions de l'atelier, 2011.

محمد المصباحي

الذات في الفكر العربي الإسلامي

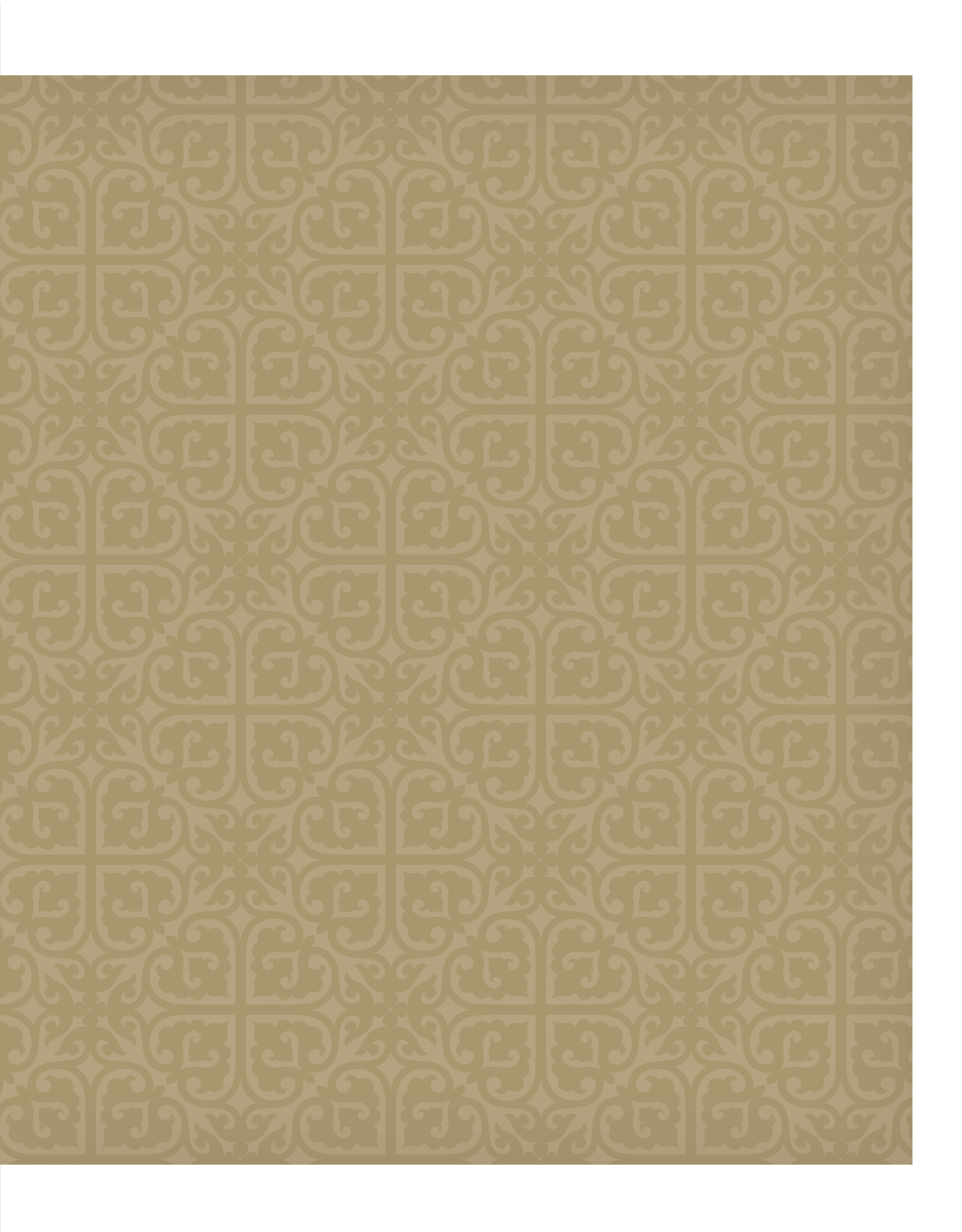




يبحث كتاب محمد المصباحي الذات في الفكر العربي الإسلامي في صور الذات الفلسفية والصوفية، الفردية والتاريخية، الأنطولوجية والعمرانية، وفي جملة مفاهيم وقضايا متصلة بمفهوم الذات، كالعقل والحق والعدل والدين والوجود والماهية. يتألف هذا الكتاب الصادر حديثًا عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (480 صفحة من القطع المتوسط، موثقًا ومفهرسًا)، من 16 فصلًا. وإشكاليته الأساس هي: هل كانت هذه الذات التي تتكلم عنها الفلسفة العربية الإسلامية تشير حقًا إلى الهوية الفردية «الأنا» أم إلى الماهيّة العامة «الإنسان بما هو إنسان»؟ وما العلاقة التي تنسجها هذه الذات مع مفاهيم متقابلة، مثل الماهيّة والجوهر والنفس والعقل والأنا والهوية والوجود؟ وما صلتها بالجسم المُغري بأحاسيسه وأهوائه وانفعالاته وقواه وغرائزه الجامحة، وبالذات المطلقة الجاذبة بكمالها التام وبهائها الغامر؟



تقارير
Reports





غاندي المهتار | Ghandi Al-Muhtar*

السجلات الشرعية: منهج تأريخي جديد للعرب في الحقبة العثمانية

Sharia Court Records - A New Historiographical Method for the Arabs in the Ottoman Period

نشر خالد زيادة، مدير فرع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، في بيروت، كتابًا عنوانه سجلات المحكمة الشرعية "الحقبة العثمانية" – المنهج والمصطلح، مرسيًا منهجًا تأريخيًا خاصًا بتناوله وثائق المحاكم الشرعية التي وسعت موضوعاتها جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية كلها، وحفظت ما ورد من مقام الدولة العثمانية من فرمانات ومراسلات، لتمثّل مصدرًا أساسًا من مصادر التأريخ السوسيو-اقتصادي للحقبة العثمانية في المنطقة العربية. كان الكتاب موضوع حلقتين نقاشيتين، يرد تفصيلهما في هذا التقرير.

كلمات مفتاحية: محكمة شرعية، سجلات، منهج، حقبة عثمانية.

Records of the Sharia Courts in the Ottoman Period - Methodology and Terminology is the latest book by Khaled Ziadeh, Director of the Beirut Office of the Arab Center for Research and Policy Studies. The book offers a historiographical approach to the full remit of court records available which cover all aspects of social and economic life and preserve the *Firmans* (or "Sultanic orders") and correspondence of the Ottoman state. These documents constitute a key source for the socio-economic history of the Ottoman period in the Arab region. This review also includes a report on two separate panels, discussions covering its contents.

Keywords: Sharia Court, Records, Methodology, Ottoman Period.

* محرر في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، فرع بيروت.

Editor at the ACRPS, Beirut Branch.

مقدمة

في كتابه **سجلات المحكمة الشرعية "الحقبة العثمانية" – المنهج والمصطلح**[1] الصادر حديثًا عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، يجمع خالد زيادة، مدير فرع المركز في بيروت، أعمالًا أعدّها خلال اشتغاله على وثائق محكمة طرابلس الشرعية، يبتدئ تاريخها في عام 1077هـ/1666م، مؤلفًا كتابه هذا من ثلاثة أقسام، سبق أن أصدرها منفصلة؛ فالقسم الأول هو كتاب **الصورة التقليدية للمجتمع المديني - قراءة منهجية في سجلات محكمة طرابلس الشرعية** الذي صدرت طبعته الأولى عن معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية (الفرع الثالث) في عام 1983، وطبعته الثانية عن المجلس الأعلى للثقافة في القاهرة في عام 2008. والقسم الثاني هو كتاب **دراسات في الوثائق الشرعية** الذي يتألف من مجموعة بحوث نُشرت في دوريات عدة، جمعتها دار رؤية في القاهرة ونشرتها في عام 2012. أما القسم الثالث فهو كتاب **المصطلح الوثائقي** الذي صدرت طبعته الأولى عن معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية (الفرع الثالث) في عام 1986، وطبعته الثانية عن المجلس الأعلى للثقافة في القاهرة في عام 2008.

فهم مختلف للتاريخ

انطلق زيادة في بحثه المستفيض في وثائق المحاكم الشرعية من أنها تحتل موقعًا مميزًا بين مجموعات الوثائق التي يمكن أن يستند إليها المشتغلون بالتاريخ في الحقبة العثمانية، كالوثائق القنصلية والتجارية والكنسية وغيرها، مع تميز وثائق المحاكم الشرعية باتساع موضوعاتها لتشمل جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية كلها، فضلًا عن حفظها ما كان يرد من عاصمة الدولة العثمانية من فرمانات ومراسلات.

أيقظ هذا الكتاب مؤرخين كثيرين؛ إذ أعاد تسليط الضوء على مصدر من أهم مصادر التأريخ للحقبة العثمانية. يقول زيادة في مقدمة كتابه: "هذه الوثائق تُبدل فهم التاريخ وكتابته تبديلًا جذريًا، فلا يعود التاريخ مستندًا إلى الخبريات التي دوّنها الإخباريون أو أصحاب التراجم، وإنما تستند إلى تراكم المعطيات التي تنقل التاريخ من سرد للوقائع والأخبار إلى مواجهة مع صفحات متحركة ومتطورة تتضافر فيها مجموعة من المعطيات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، فضلًا عن دور الدين وحركاته في تفسير علاقات السلطة بالفئات المجتمعية، إلى تطور الأسعار والغلاء وحركات العامة والثورات، ثم الانتقال من المؤسسات التقليدية إلى المؤسسات الحديثة". وهذا ما أيده فيه من قرأوا الكتاب، خصوصًا أن زيادة يردّ قلة عدد المشتغلين بالوثائق إلى "عدم مواكبة المقررات الجامعية للتطورات في مجال الكتابة التاريخية، وضعف تدريس المنهجيات النظرية والمنهجيات التقنية، وصعوبات الاشتغال على الوثائق نظرًا إلى أن أغلبها لم يُحَط بالعناية اللازمة لجهة الترقيم والفهرسة والتوثيق، عدا عن صعوبات قراءة خطوط اليد والتعرف إلى المصطلحات والمفردات".

تناول أربعة باحثين الكتاب عرضًا ومراجعةً، هم أحمد مفلح، مدير قسم التحرير في المركز – فرع بيروت، وجوزف أبو نهرا، أمين سر الجمعية اللبنانية للدراسات العثمانية، ومحمود عثمان حداد، المؤرخ وأستاذ التاريخ في جامعة البلمند في لبنان، والأكاديمي والمؤرخ عصام خليفة. وشاركوا في حلقتين نقاشيتين حول الكتاب أقيمتا في طرابلس وبيروت. تثبت **أسطور** المداخلات الأربع في إحاطة شبه كاملة بما في هذا الكتاب من معلومات قيمة، وبما له من أهمية أكاديمية وتأريخية، فيحظى الكتاب بما يشبه الندوة المكتوبة.

1 خالد زيادة، **سجلات المحكمة الشرعية "الحقبة العثمانية" - المنهج والمصطلح** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).

أحمد مفلح: منهج تأريخي خاص[2]

يُضيء كتاب خالد زيادة معنى التأريخ من ناحية جمع المعلومات وقراءتها وتحليلها وأهميتها وقيمتها، التأريخ بالبعد العلمي والتجددي، لا السردي الإنشائي الغني بالتشويق والبعيد أحيانًا عن الموضوعية. ذلك لأنه يظهر لنا بالملموس، ومن خلال اشتغاله على "سجلات المحكمة الشرعية" في مدينة طرابلس، غنى تاريخ هذه المدينة الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والديني والإداري، إلى جانب السياسي الذي هو آخر الصور التاريخية؛ إذ أعطتنا هذه "السجلات" صورة عن المجتمع في أيام الحقبة العثمانية وحراكه ونموّه على مدى عقود وقرون، بمنهج علمي ووقائع مدوّنة غير قابلة للنقد والتضخيم أو التأويل.

لكن، هل تكفي الوثيقة في حد ذاتها لتكون تاريخًا؟ أو بمعنى آخر، هل من قيمة للتأريخ من دون وثيقة؟ هذا ما يتبادر إلى الذهن فور الغوص في قراءة كتاب يُعنى بالوثائق والاشتغال عليها فحسب، مثل الكتاب الذي بين يدينا.

برأيي، الوثيقة في حد ذاتها هي صورة جامدة لا تُعطي تاريخًا، والتأريخ ليس في الوثيقة بحالتها الجامدة، ولا تاريخ من دون وثيقة ورقية أو شفوية أو جماد، بل في كيفية استخدامنا هذه الوثيقة. فقيمة الوثيقة في آلية ومعرفة قراءتها وحل رموزها وتحليلها؛ وتتطلّب هذه القراءة منهجًا علميًا لإظهار ما فيها من معلومات تاريخية والتحقق منها ليصار إلى الاستفادة منها عند الباحثين، لكن ليس بالضرورة أن يُسقط المنهج إسقاطًا آليًا وعشوائيًا على الوثيقة لقراءتها، بل منهج هذه القراءة يولد معها، من رحم الوثيقة ولغتها وبيئتها وظروفها ونقدها الباطني والظاهري، وهذا لا يتوافر عند جميع الذين عملوا في الوثائق، على الرغم من أن العمل في الوثائق في التأريخ العربي الحديث والمعاصر جاء متأخرًا.

منهج ومصطلح

مجموع هذه الملاحظات عن أهمية الوثائق ودورها في التأريخ العلمي نراه في كتاب زيادة الذي عرف كيف يضع يده على هذه الوثائق في "السجلات" ويحفظها من التلف والضياع، فأنقذ نحو ثمانين مجلدًا، ثم قرأها وترجم بعضها وحلّ رموزها وخطوطها وحلّلها، ورسم تاريخ مدينة طرابلس الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والديني، فأضاء تاريخ العائلات والأملاك والمهن والعلاقات والمكتبات والخانات والمحال ... إلخ. وقدّمها بمنهج علمي أسس لقراءة مثل هذه الوثائق، وجمعها في كتابه هذا، وعلى الباحثين والمؤرخين أن يستفيدوا من عمله.

باختصار، سلك زيادة مسلك المجتمعات العلمية؛ إذ لم يُسقط منهجًا معينًا وآل على نفسه استخدامه لقراءة هذه الوثائق، كما يُقلّد البعض مناهج الآخرين في بحوثهم، فتخرج ضعيفة في التحليل والقراءة وفك الرموز وبعيدة عن بيئتها، لذا لا يُستفاد منها كما يجب.

ما قام به زيادة هو العكس تمامًا؛ إذ رتّب مراحل العمل في هذه الوثائق، بالتزامن تقريبًا مع بداية استخدام الوثائق في الكتابة التاريخية في العصر الحديث والمعاصر، أواخر سبعينيات القرن العشرين، فجمّع وحلل ونشر وخرج بمنهج خاص من رحم هذه السجلات ووثائقها وبيئتها، وضمّن منهجه مصطلحات نحتها واستنبتها من الوثائق نفسها (العربية العثمانية)، أي إن ما قام به زيادة هو إنتاج منهج تأريخي عصري عربي خاص، بأدوات وعناصر ومركبات خاصة.

من هنا، أطلقنا على عمله هذا أنه من بين أفضل الكتب العربية التي صدرت مؤخرًا في هذا المجال، وهو لا يشبه كتابًا آخر خرج بمنهج ومصطلح يتعلقان بدور الوثائق وأهميتها وطريقة العمل بها والاستفادة منها.

2 مداخلة موسعة لكلمة تقديمية ألقاها أحمد مفلح في ندوة حول الكتاب، أقامها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في بيروت، في 16 أيار/ مايو 2017.

كتب كثيرة ومؤرخون كثر عملوا على الوثائق العثمانية وصنّفوها واستخدموها، ودرّبوا على الاستعانة بها، من محمد فاضل البيات إلى عدنان البخيت وغيرهما، لكنهم لم يمنهجوا العمل الوثائقي، أي تدوين منهج خاص لكيفية العمل على هذه الوثائق.

جوزف أبو نهرا: دراسة رائدة[3]

لا يمكن قارئ كتاب خالد زيادة المذكور، إلا أن يقدّر الجهد الكبير والمنهجية العلمية اللذين تطلبتهما دراسته الرائدة لسجلات محكمة طرابلس الشرعية. وما يبرر أهمية هذه الدراسة هو كون زيادة من أوائل الرواد اللبنانيين الذين اعتمدوا هذه السجلات لكتابة تاريخ لبنان الاجتماعي، وكون الوثائق المدروسة تتيح للباحث كمًا هائلًا من المعلومات المتنوعة التي لم تستثمر قبلًا، فبقيت منذ رحيل العثمانيين في غياهب الإهمال، ولم تحظ بالعناية اللازمة لجهة الترقيم والفهرسة والتوثيق. ولا يدرك صعوبة العمل على هذه الوثائق إلا من كابد عناء البحث فيها لصعوبة قراءة خطوط اليد التي تختلف بين نص وآخر، ولضرورة معرفة المصطلحات والمفردات العديدة الواردة فيها، والتي تشمل مختلف النواحي الإدارية والاجتماعية والدينية والاقتصادية والعسكرية، وغيرها.

كتاب سجلات المحكمة الشرعية شرعي ومحكّم؛ إذ يُعتبر مرجعًا موثقًا يتميز بإحاطة شاملة ووافية للموضوع المطروح، وبمنهجية علمية صارمة تتصف بالموضوعية والدّقة. سنتطرق أولًا إلى محتوى الكتاب من حيث أقسامه الثلاثة والمواضيع والأهمية، وثانيًا من حيث المنهجية المتبعة ودقّة التحليل والإشكاليات المطروحة.

كتاب مهم

في تقديمه الكتاب، يوضح زيادة أنه جمع فيه ثلاثة إصدارات سابقة له موزعة على ثلاثة أقسام: الأول، كتاب **الصورة التقليدية للمجتمع المديني، قراءة منهجية في سجلات محكمة طرابلس الشرعية**، صدرت طبعة أولى منه في بيروت في عام 1983، وطبعة ثانية في القاهرة في عام 2008، ويتضمن خمسة فصول موزعة في 148 صفحة؛ والثاني، **كتاب دراسات في الوثائق الشرعية**، يضم مجموعة بحوث نشرت في القاهرة في عام 2012، ويتضمن ستة فصول؛ والثالث، **كتاب المصطلح الوثائقي في سجلات المحكمة الشرعية** الذي صدر في القاهرة في عام 2008، ويتألف من فصلين. تتكامل هذه الأقسام الثلاثة من حيث مضمونها، وأبرز ما فيها عرض لسجلات المحكمة وأهميتها في دراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والإداري في العهد العثماني، والمنهجية الخاصة التي تتطلبها دراستها، والمحاذير التي على الباحث تجنبها.

۞ يبدأ القسم الأول بمدخل منهجي يتضمن ثلاثة مواضيع: الوثائق، وطرابلس في التاريخ، وبين الوثائق والتاريخ، يُبرز فيه الباحث أهمية سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس من حيث المرحلة الزمنية الطويلة (1666-1883)، ومن حيث تنوع الجوانب والقضايا التي تتطرق إليها وغنى المعلومات التي تتيحها للباحث. يمكن من خلالها معالجة مواضيع عدة؛ منها الاقتصادي (التجارة الداخلية والخارجية، والصناعة، والمهن والحرف، والأسعار، والإيجار، والإفلاس، ومستوى المعيشة)، والاجتماعي (العائلات، والزواج، والطلاق، والنفقة، والوفاة، وإثبات النسب)، والعمراني (خطط المدينة، والحارات، والأسواق، والسكان، والأسوار، والبوابات)، ومنها ما يتصل بأحوال الريف (الالتزامات، وقضايا الأرض، والمحاصيل، والوضع الاجتماعي، والعلاقة بالمدينة)، وبالإدارة (الهيئة الحاكمة، والوظائف العامة أو الدينية، والفرمانات، والبيورلديات، والخطوط الشريفة، والمراسيم، والفتاوى، والمراسلات الرسمية)، والعسكر (توزعهم، ورتبهم، وأعدادهم)، والطوائف والأديان، والعلم والثقافة، والأوقاف.

3 كلمة جوزف أبو نهرا في ندوة حول الكتاب أقامها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في بيروت، في 16 أيار/ مايو 2017.



ازدواج اللغة والمضمون

في تطرّقه إلى تاريخ طرابلس، يعرض الباحث تحوّلها من ولاية قائمة بذاتها حتى القرن الثامن عشر، وإلحاقها بولاية دمشق ثم بولاية عكا في القرن التاسع عشر، وبولاية بيروت المستحدثة في عام 1887، ويشير إلى أثر ذلك في تأخر المدينة وتقلّص دور المحكمة الشرعية فيها. وفي تناوله جدلية العلاقة بين الوثائق والتاريخ التي رافقت تدهور وضع طرابلس الاقتصادي، يلاحظ زيادة ازدواجًا بين لغة نص السجلات والمضمون، إذ يواصل خطاب النص المفهوم التقليدي للسلطة وللقانون بينما يعكس المضمون المعطيات المستجدة اقتصاديًا وديموغرافيًا. ويبقى النص في مختلف الأحوال داخلي الطابع، أي يعكس البنية الداخلية للمدينة ولا يعكس علاقاتها بالخارج، ما خلا بعض إشارات محدودة تعبّر عن وجهة نظر الداخل.

في مقاربته المنهجية لتحليل نصوص السجلات، يلفت زيادة إلى أن النزاعات والقضايا التي ينظر فيها القاضي تمثل اختلال القاعدة الشرعية لا القاعدة ذاتها، لكن الباحث يمكنه كشف القاعدة من خلال النص لأن القاضي يُصدر أحكامه ضمن النظام العام ومن منظورٍ تحكمه الشريعة الإسلامية التي كانت تُنظم شؤون الناس في المجالات المختلفة.

لغة النص هي العربية في قضايا البيع والشراء والزواج والطلاق، والتركية في الأمور الإدارية العائدة إلى الوالي والعسكر والفرمانات والأوقاف والمراسلات الشريفة. وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، طغت العربية على نصوص السجلات ما عدا الفرمانات والبيورلديات.

في مقارنته بين مضمون النصوص والواقع الاجتماعي الذي تزامن معها، يستخلص زيادة الحدود التي يتوقف عندها النص. ففي سجلات المحكمة الشرعية لا يرد ذكر لانتفاضات الأهالي؛ إذ يصفها النص بـ "أعمال شغب ولصوص". كما بقيت علاقة شيخ الحارة بحارته وشيخ الحرفة بحرفته بعيدة عن رقابة قضاة الشرع الكلية، بسبب انتشار الطرائق الصوفية التي استطاعت أن تغلق شؤونها في وجه كل تدخل خارجي بسبب العلاقات الدقيقة التي كانت تقوم بينها وبين الحرف المهنية وجماعات العسكر.

في الكتاب عرضٌ واضح للهيكلية الإدارية العثمانية التي تعمل في إطارها المحكمة الشرعية، فزيادة يتطرق إلى صلاحيات الوالي وعلاقته بقاضي الشرع، وكيفية اختياره، والجهاز الإداري الذي يساعده في الشؤون العسكرية والمالية، وعلى رأسه القائمقام والدفتردار. وزيادةً في الوضوح، نجد جدولًا يبين هيكلية الجهاز الإداري للولاية. وفي الكلام عن النظام المالي وأنواع الضرائب، نجد عرضًا لبعض التجاوزات التي كان يقوم بها الولاة والمكلفون بجمع الضرائب في طرابلس، مع ردات فعل الأهالي: أعمال عنف وقتل الجابي، أو طلبات استرحام ورفع دعاوى بالمظالم.

طوائف وأصناف

كان الحاكم الشرعي (القاضي) يعيّن مباشرة من إسطنبول، وتشمل مهماته قضايا كثيرة. يحكم في الأمور المختلفة العائدة إلى الأحوال الشخصية والتجارة والعسكر والقضايا المستعجلة، استئنافًا وجناياتٍ. وكان تعيين الوالي الموظفين يحتاج إلى تثبيت من القاضي الذي كان صلة وصل بين الوالي والأهالي، سلطته فوق سلطة جهاز العلماء الذي تشكلت أغلبيته من الأهلين. ويظهر أن أغلب المناصب الدينية في طرابلس كان يتم تداولها بالتوارث، وأن تأثير المتصوفين كان أكبر من تأثير الفقهاء، لارتباطهم بأصناف الحرف وبالعسكر.

يعالج الفصل الأخير من القسم الأول الحياة الاجتماعية والاقتصادية في طرابلس. ففي ما يخص الأهالي، كان هناك تمييز بين مسلم وغير مسلم، وبين حرّ وعبد، وكان المسيحيون يمثلون نحو 30 في المئة من السكان. وعلى صعيد المعيشة والتراتبية الاجتماعية، كان التجار هم الأغنى، يتمتعون بنفوذ كبير بسبب صلتهم الوثيقة بالحكام، لكن في مطلق الأحوال، بقي نفوذ السلطة أقوى من نفوذ المال.

عُرفت الطوائف المهنية بـ "الأصناف"، وكانت أكثر أنواع التنظيم الاجتماعي دقّةً ودوامًا، على رأس كلٍ منها شيخ يختاره معلمو الحرفة ويعيّنه القاضي، فيتولى رعاية شؤون المهنة والسهر على مصالح أربابها، حتى كان للشحاذين شيخ خاص بهم.

كان لكل مهنة عادات وتقاليد خاصة، وفي اعتقاد زيادة أن بعض أسباب هذه الخصوصية عائد إلى العلاقة التي قامت بين الطرائق الصوفية والمهن، وإلى الاختلاف الذي كان قائمًا بين هذه الطرائق.

في عام 1666، تألفت طرابلس من 26 حارة. وفي عام 1739، تراجع عدد حاراتها إلى 24 حارة بعد دمج أربع حارات متجاورة في حارتين. كان لكل حارة شيخ لا يعينه القاضي، لكن يتفق عليه أهالي الحارة، ومهمته حل الخلافات وإعداد لوائح الذكور لدفع الضرائب وتأمين تحصيلها. ومثّلت كل حارة وحدة إدارية لجمع الضرائب، يتكافل أبناء الحارة في دفعها. في القرن الثامن عشر، كانت طرابلس تضم زهاء 20000 نسمة، لكنها لم تشهد نموًا عمرانيًا.

الوثائق تحت المجهر

يتضمن هذا القسم دراسات في الوثائق الشرعية، ويبدأ بالتركيز على أهمية سجلات المحاكم بصفتها مصدرًا تاريخيًا تفصيليًا يتمتع بالثبات والتواصل، لا يضاهيه مصدر آخر في تقديم المعطيات التفصيلية الكثيفة. يدعو زيادة إلى النظر إلى وثائق المحاكم الشرعية، لا من وجهة نظر تاريخية فحسب، بل من وجهة نظر الحاضر، إذ يمكنها أن تقدم فهمًا لحاضر المدن التي تقوم فيها المحاكم في حال أقلعنا عن اعتبارها مصدرًا للتعرف إلى حقب الماضي.

تُظهر دراسة مقارنة لسجلات المحاكم الشرعية المتوافرة في لبنان في العهد العثماني أنّ سجلات محكمة طرابلس هي الأقدم والأغنى بعدد سجلاتها. ففيها 70 سجلًا (تغطي الفترة 1666-1883)، وفي محكمة صيدا 7 سجلات (تغطي الفترة 1818-1863)، وفي محكمة بيروت 55 سجلًا (تغطي الفترة 1843-1918)، وفي محكمة صور 5 سجلات (تغطي الفترة 1890-1903).

تعددت اتجاهات البحوث التي جرت على وثائق هذه المحاكم، فتناولت جوانب مختلفة من تاريخ لبنان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. أبرز ملامح هذه الاتجاهات ثلاثة: **أولها**، التاريخ المناطقي، خصوصًا الأرياف كأقضية عكار والضنيّة وبشرّي، انطلاقًا من سجلات محكمة طرابلس لدراسة نظام الالتزام ودور العائلات فيه؛ **ثانيها**، التاريخ المدني، خصوصًا ما يتعلق بطرابلس وبيروت وصيدا، في ما يخص الأجهزة والمؤسسات مثل الجهاز الديني والوقف، وكذلك قضايا البيع والشراء والإجارة والأسعار، والنواحي الإدارية؛ و**ثالثها**، العلاقات الإسلامية - المسيحية، إذ ساهمت البحوث التي تناولت سجلات المحاكم في اكتشاف عالم من العلاقات المتنوعة بين المسلمين والمسيحيين، وفي إعادة تقويم العلاقات بين السكّان المتنوّعي الأديان.

إلى جانب فوائدها في ميادين البحث، تساهم سجلات المحاكم الشرعية في الحفاظ على التراث الحضاري المعماري، من خلال بيان أسماء الشوارع والحارات والأزقة. فهي تعيننا في إعادة تركيب مخططات المدينة كما كانت قائمة في العصور السابقة. وترسم لنا صورة دقيقة للمعالم الحضارية والعمرانية والأثرية ومواقعها، وتحدد حقب زوال بعضها، والمواد المستخدمة في بنائها وأسعارها، وذلك يفيد في الكشف عن هذه المعالم والآثار وإعادة ترميمها.

من أبرز المعالم التي يرد ذكرها في السجلات: المساجد والمدارس والزوايا والمزارات والحمامات والأفران والطواحين والمصابن والمعاصر، وغيرها كثير.



شخصيات المجتمع العثماني

يتضمن القسم الثاني من الكتاب أربعة فصول عن سكّان طرابلس استنادًا إلى وثائق المحكمة الشرعية، وإلى كتابات رحالة عرب زاروا طرابلس، أبرزهم رمضان بن موسى العطيفي (1634) ويحيى بن أبي الصفاء، المعروف بابن محاسن (1639) والشيخ عبد الغني النابلسي (1700)، أبرز الشخصيات التي يرد ذكرها في كتابات الرحّالة وفي وثائق المحكمة هم العلماء وأصحاب المناصب. وتظهر الوثائق الشرعية أن أصحاب المناصب كانوا يتقاسمون النفوذ والثروة في المدينة، وما كانوا من أبنائها بل كانوا يفدون إليها من خارجها. كما تظهر تسلّط العسكر العثماني على أهل الحرف في المدينة، ما أدى إلى غياب المجتمع الأهلي واضمحلاله بفعل القبضة العسكرية.

تعكس وثائق المحكمة بروز ثلاث شخصيات في المجتمع الطرابلسي في القرن السابع عشر من خارج أصحاب المناصب، وهم المفتي ونقيب الأشراف وشيخ التكيّة. كما تعكس إفادة رجال الدين من بعض الامتيازات، وأهمها الإعفاء من الضرائب والتكاليف العرفية، وحصول بعضهم على مكافآت بموجب فرمانات شريفة.

إضافةً إلى الشخصيات الدينية، تذكر السجلات غيرهم من المدنيين وتعرّفهم بالألقاب الآتية: فخر التجّار، وفخر الأهالي، وفخر الملّة المسيحية. استطاع رجال الدين تشكيل هيئة وثيقة الصلة بالإدارة، واستغلّوا هذه العلاقة لزيادة ثرواتهم والإفادة من الامتيازات والوظائف. كما شدد نظام الوقف في العلاقات القائمة على النَسَب ووفّر للجهاز الديني الأسس الماديّة الثابتة.

في ما يتعلق بالتوزّع السكّاني في طرابلس، تُظهر السجلات أن المسيحيين لم يكونوا منغلقين على أنفسهم كاليهود، بل كانوا منتشرين في مناطق مختلفة في المدينة. فمن أصل 24 حارة، سكن المسلمون والمسيحيون 16 منها، وسكن المسيحيون حارتين منها، وسكن اليهود حارة واحدة. وكان ثمة تمييز بين المسيحيين العرب والمسيحيين الأوروبيين، فالمسيحي العربي يُعامل باعتباره ذميًّا بينما يعامل المسيحي الأوروبي بوصفه مستأمنًا؛ أي إنه يتمتع بعهد أمان. وورد في السجلات لقب "خواجة" للإفرنج، وألقاب أخرى مثل "لئام" و"كفرة" و"ملاعين" للقراصنة الأوروبيين الذين كانوا يعتدون على الرعايا العثمانيين.

بين التاريخ والسوسيولوجيا

في هذا القسم من الكتاب، يتطرق زيادة إلى العلاقة بين التاريخ وعلم الاجتماع، فيلحظ أن الدراسات الاجتماعية الحديثة وجّهت البحث التاريخي وجهة جديدة من الناحية المنهجية. فالبحوث الاجتماعية ساهمت في تزايد الاهتمام بالوثائق، واهتمام المؤرخين بالتاريخ الاجتماعي، فتقاطع علم التاريخ في بعض نواحيه مع علم الاجتماع.

يعرض زيادة دراسة سجلات المحاكم الشرعية لناحية الترقيم والتبويب والفهرسة، وتصنيف القضايا والموضوعات المستخرجة والتعابير اللغوية، ويقترح أركيولوجيا لغوية تمهيدًا لإرساء أركيولوجيا اجتماعية بعد التنقيب عن الأصول اللغوية والتاريخية للمصطلحات الوثائقية، متجاوزًا إطار قواعد اللغة ليدخل في تركيب البنى الاجتماعية ومدى تأثيرها في وعينا الحاضر.

في كلامه عن لغات الإسلام الكبرى، العربية والفارسية والتركية، يشير زيادة إلى تداخلها وتأثرها بلغات أخرى: هندية، ويونانية، ولاتينية. أما عن العطاءات البارزة في الميادين المتنوعة، فالعربية بارزة العطاء في الدين والأدب، والفارسية في الأدب والعلم والإدارة، والتركية في العسكر والإدارة بنوع خاص.

في نهاية القسم، يقدم زيادة ثبتًا بأبرز المفردات والمصطلحات الواردة في سجلات المحكمة الشرعية، مع شرح وافٍ يستند إلى استشهادات من نصوص الوثائق.

منهجية علمية وفكر نقدي وموضوعي

في قراءاتي الشيقة للكتاب، حضرني قول المفكر الروماني الكبير شيشرون: إن نزاهة الفكر والجرأة الأدبية صفتان أساسيتان من صفات المؤرخ، تحتّم عليه **الأولى** تجنّب التعبير عن أي أمر يعرف أنه غير صحيح، وتجعله **الثانية** يتمتّع بالجرأة الكافية للتعبير عن كل أمرٍ يدرك أنه صحيح. فنزاهة الفكر تفترض روحًا نقدية موضوعية، وهذا ما يتمتع به زيادة، إضافةً إلى الجرأة الأدبية التي تدفعه إلى قول الحقيقة في استنتاجاته التحليلية، بعيدًا عن الأيديولوجيا والأفكار المسبقة.

يظهر بوضوح من المنهجية المتبعة في الكتاب أن المؤلف من أنصار المدرسة التجديدية في التاريخ، فهو يتجاوز الحوادث التي تتمحور حول دور الملوك والحكّام إلى دراسة تاريخ الناس وحياتهم الاجتماعية والاقتصادية في الزمان والمكان. ويدعو إلى انفتاح التاريخ على علم الاجتماع والعلوم الأخرى، الإنسانية والوضعية، للإفادة من تطورها وتقنياتها الحديثة. ويولي زيادة الأرقام والإحصاءات أهمية كبرى، لكنه لا يدرسها في المطلق مجردةً عن الواقع الاجتماعي والسياسي العام. ولا يدرس الوثائق الشرعية خارج إطارها التاريخي. فهو يعطي لمحة موجزة عن تطور الاهتمام بوثائق المحاكم لكتابة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي في لبنان وخارجه.

أشار زيادة إلى دراسات هاملتون جب وهارولد بوون وألبرت حوراني وأندريه ريمون وروبير مونتران وعبد الكريم رافق وعدنان البخيت. كما أشار إلى دور معهد العلوم الاجتماعية في طرابلس التابع للجامعة اللبنانية، في لفت الانتباه إلى أهمية هذه الوثائق من طريق تصوير سجلات محكمة طرابلس ونشرها في عام 1982، وإلى دراسات تناول فيها أساتذة وطلاب من الجامعة اللبنانية سجلات محاكم طرابلس وبيروت وصيدا وصور، والمؤتمرات التي نُظمت بالتعاون مع جامعات خاصة ومؤسسات بحوث علمية ابتداءً من ثمانينيات القرن الماضي، بعد إصدارات معهد العلوم الاجتماعية في طرابلس.

غير سردي

في رسمه الإطار العام الذي دونّت فيه سجّلات محكمة طرابلس، يتطرّق الكتاب إلى تطور الإدارة والتنظيمات في الدولة، فيشرح صلاحيات الوالي والعوامل المؤثرة في تعيينه أو عزله، وعلاقته بقاضي الشرع، والجهاز الإداري الذي يعاونه في الشؤون المالية والعسكرية، ونظام الالتزام الذي كان قائمًا بنوع خاص في الأرياف، لكنه يشمل أيضًا بعض المصالح القائمة في المدن، كالجمارك والمسلخ خانة وميزان الحرير والتحميص خانة. كما يعرض للمخالفات القانونية التي كان يقوم بها الوالي وكبار مساعديه طمعًا في جمع الأموال الحرام على حساب الأهالي.

قلّما أدت الدعاوى المقامة أمام المحكمة الشرعية حول هذه المخالفات إلى نتيجة؛ إذ يظهر من النتائج التي توصّل إليها الباحث حصول نوع من التوافق بين القاضي والوالي ومعاونيه للحفاظ على هيبة الدولة والسلطة الإدارية في الولاية.

في الكتاب أمثلة حسية عديدة عن تعسّف السلطة العثمانية في طرابلس واستغلالها الأهالي، وتعدّيها على حقوقهم، وهي أمثلة مستمدة من نصوص المحكمة الشرعية.

يغيب عن هذه الدراسة الطابع السردي، ويغلب عليها بوضوح النهج العلمي التحليلي. انطلاقًا من الوثائق المدروسة، يستخلص الباحث أسس السلطة القائمة في الولاية وعلاقتها داخل المدينة، وعلى رأس هذه السلطة الإقليمية الوالي والحاكم الشرعي (القاضي) الذي كانت صلاحياته المستمدة من الشريعة تسمح له بالإمساك بخيوط المجتمع كلها، وأداء دور كبير في تنظيم حياة المدينة والحفاظ على نظامها التقليدي.

كانت السلطات المحلية كلها مرتبطة ارتباطًا مباشرًا أو غير مباشر بالحاكم الشرعي: رجال دين، ومشايخ الحرف، ومشايخ الحارات، ورؤساء الطوائف. كما أن علاقة هؤلاء بالوالي كانت تمرّ من خلاله أيضًا.

شمولية بلا مزالق

في دراسته المجتمع الطرابلسي، يلفت زيادة إلى دقّة التنظيم والخصوصية التي تميّز بها، ويدعو إلى دراسته من خلال واقعه التاريخي وعاداته وتقاليده، والكفّ عن معاينة هذا المجتمع من وجهة نظر مجتمع آخر. وهو انطلق في دراسته من سجلات المحكمة على أساس أنّها تتضمن معطيات وفيرة وغنية، وهي قادرة على كشف بنية المجتمع المديني بمقدار ما تعبّر عن هذه البنية من الداخل، وتعفينا من الاستمرار في المراقبة الهامشية والخارجية.

تدفع الموضوعية زيادة إلى الاقتناع أن السجلات الشرعية ليست مصدرًا مكتفيًا بذاته، فهو يظهر حدود النص الشرعي وطبيعة توجهه التقليدية، لكنه يعتبره نصًا أصليًا أساسًا ويميزه من النصوص الأخرى. وهو يدرك أن النتائج التي توصلت إليها دراسته ليست نهائية وإن سمحت بإعادة النظر في بعض الثوابت أو نقضها، وتثبيت البعض الآخر، لذلك فهي في نظره "خاضعة للتعميق والتعديل".

ينبّه الباحث إلى عدّة مزالق يمكن أن يقع فيها العاملون في البحوث التاريخية انطلاقًا من أرشيف المحاكم الشرعية: **أولها**، مزلق جعل الوثائق الشرعية قاعدة لرسم سيرورة الدولة كما نشهدها في الشرق الأوسط منذ نحو القرن بحيث تطغى الأيديولوجيا على علم التاريخ، فنكتب تاريخًا سابقًا القوميات ونحصر تاريخ الدول في مدنها الكبرى دون سائر المناطق الريفية أو المدينية؛ و**ثانيها**، مزلق التعويل على الوثائق الشرعية لدرس علاقة المدينة بالخارج، ذلك أنها نصوص مدينية، وهي داخلية وتعكس البنية الذاتية للمدينة فقط وليس علاقتها بالخارج؛ و**ثالثها** مزلق دراسة سجلات المحكمة الشرعية خارج إطارها التاريخي في الزمان والمكان، لأنها وليدة بنية اجتماعية وتاريخية، ومن الضروري معرفة هذه البنية من نواحيها الإدارية والدينية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة، لنتمكن من العمل عليها بطريقة علمية ودقيقة.

تجنّب زيادة في الكتاب هذه المزالق فتميزت دراسته بالشمولية وشملت النواحي الاقتصادية والاجتماعية والدينية والإدارية وحتى الثقافية.

دليل انفتاح

في تطرّقه إلى الوضع الثقافي، أقام المؤلف مقارنة بين تركة الشيخ مصطفى البعلبكي (ت. 1748)، والشيخ علي كرامة (ت. 1780)، ونشر لائحة الكتب التي جمعتها مكتبة كليهما، ولاحظ أن الاهتمامات الثقافية آنذاك كانت تنصبّ على علوم القرآن والحديث والتصوّف، وبصورة أقل على الأدب وعلوم اللغة، مع إهمال المؤلفات العلمية والتاريخية. كما لاحظ أن لغة الثقافة كانت العربية لا التركية، وكانت هذه الأخيرة سائدة في الأقاليم ذات الأغلبية التركية. وما لفت انتباهنا في لائحة كتب الشيخ مصطفى البعلبكي المتوفى في طرابلس وجود كتاب **مجمع البحرين** وهو دليل انفتاح على الفقه الشيعي؛ فالكتاب من تأليف فخر الدين الطريحي، وهو شيعي من مواليد النجف (974-1085هـ/ 1567-1674م)، وعنوان الكتاب الكامل هو **مجمع البحرين ومطلع النيّرين**، وهو موسوعة لغوية تشرح المفردات الواردة في القرآن والأحاديث المنسوبة للمعصومين الأربعة عشر، بحسب اعتقاد الشيعة.

يظهر الباحث بالأرقام حقيقة التعددية بين المسلمين والمسيحيين واليهود في طرابلس وأهميتها التاريخية. في عام 1545، كان عدد المسيحيين يوازي ثلث عدد المسلمين. ومنذ القرن السابع عشر، تزايد عدد المسيحيين حتى أصبح نصف عدد المسلمين في عام 1915. هذه التحولات مردودة إلى أسباب اقتصادية وأمنية. وفي اعتقادنا أن للحروب دورها أيضًا؛ إذ كان القتال في المواجهات الحربية حكرًا على



المسلمين، حتى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ويظهر من الدراسة أيضًا توزع المسيحيين، ولو بنسب مختلفة، على الحارات المختلفة وفي أصناف الحرف المتنوعة. في عام 1677، كان شيخ الدباغين مسيحيًا، وكان صنف الصبّاغين يضم مسلمين ويهودًا ومسيحيين. وعلى الرغم من أن المجتمع كان قائمًا على أساس التمايز الديني، كان ممكنًا عقد مجلس الشرع الشريف في بيت أحد المسيحيين، إذا كان من الأعيان وطرفًا في دعوى.

خطوط كبرى

يقول شارل سامران في مقدمة كتاب **التاريخ وطرائقه**: "التاريخ علم صعب محكوم عليه ألا يتمكن من الوصول عبر طرائق شاقة ومتشعّبة إلا إلى حقيقة تبقى نسبيّة دائمًا". عبّر زيادة في كتابه عن هذه القناعة فدعا إلى منهجية متجددة في البحث التاريخي، وإلى القيام بدراسات مقارنة بين سجلات المحاكم الشرعية في طرابلس وغيرها من المدن اللبنانية، أو من المدن الأخرى التي كانت مركزًا لمحاكم شرعية في العهد العثماني أو العهد المملوكي وغيرهما، وهذا ما يساعد الباحثين على وضع تحليلاتهم واستنتاجاتهم في إطارها العام، والتوصل إلى نتائج أدقّ وأكثر موضوعية.

كما أنه من الضروري الاهتمام بأنواع الوثائق الأخرى العائدة إلى العهد العثماني، كدفاتر الطابو التي عمل عليها عصام خليفة، وهي تساعد في فهم أدقّ للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والإدارية. ويظهر من الدراسات المقارنة التي قام بها خليفة أن الجزية التي كان يدفعها المسيحيون في ولاية طرابلس كانت أعلى نسبيًا من تلك المفروضة في الولايات الأخرى. في عام 1570، كانت الجزية الدنيا في طرابلس 89 أقجة، وفي دمشق وحلب 80 أقجة، وفي الروملّلي بين 50 و80 أقجة، وفي شرقي الأناضول بين 25 و55 أقجة.

لا شك في أن سجلات المحاكم الشرعية هي من أهم المصادر الأساسية لكتابة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي في العهد العثماني، ولم تستثمرها إلا قلّة من الباحثين، وتتطلب اهتمامًا أكبر ومنهجية جديدة، وضع زيادة في كتابه خطوطها الكبرى.

في المناطق ذات الأغلبية المسيحية، تمكن الإفادة من أرشيف الأديار والأبرشيات الذي يضم عددًا من الوثائق التي تنتظر من ينفض عنها غبار الإهمال. ووجدنا في بعضها أحكامًا صادرة عن محاكم شرعية تعود إلى عقود بيع وشراء أو قضايا أخرى تجارية.

نحن مع زيادة في دعوته إلى تجديد منهجيات البحث بعيدًا عن الأيديولوجيا والإسقاطات التاريخية، فدراسة الحدث التاريخي ليست في حدّ ذاتها من أجل إعادة اكتشاف قيم الماضي، بل في علاقته بالحوادث الأخرى المعاصرة والسابقة، ورصد الأسباب والنتائج لفهم الحاضر واستشراف آفاق مستقبل أفضل.

عصام خليفة: تأريخ جديد[4]

منذ ثمانينيات القرن الماضي، عرفت الدراسات التاريخية للفترة العثمانية، في لبنان، نهضة واضحة. فمن جهة، بدأت تظهر أهمية مصادر الأرشيف العثماني بالنسبة إلى تاريخنا الاقتصادي والديموغرافي والثقافي والإداري، إضافةً إلى الجوانب السياسية والعسكرية. ومن جهة أخرى، تزايد الاهتمام بوثائق المحاكم الشرعية، خصوصًا في مدينة طرابلس. وإذا كان عبد الرحيم أبو حسين، الأستاذ في الجامعة الأميركية في بيروت، قد اهتم بوثائق أوامر المهمة الموجودة في أرشيف رئاسة الوزراء في إسطنبول، فقد ركزت شخصيًا في بحوثي على دفاتر التحرير لنواحي لبنان في القرن السادس عشر.

4 كلمة عصام خليفة في ندوة أقيمت حول الكتاب في مركز الصفدي بمدينة طرابلس اللبنانية، في 9 أيار/ مايو 2017.



مدرسة تاريخية عربية جديدة

كان خالد زيادة من الزملاء الذين قادوا حركة الاهتمام بسجلات المحاكم الشرعية في طرابلس، بإشرافه على رسائل جامعية ارتكزت على تلك السجلات. وقام مع زملاء آخرين بتصوير تلك السجلات ووضع أكثر من نسخة منها في الجامعة اللبنانية، لتكون مادة درس وتحليل بين أيادي أساتذة الجامعة وطلابها. كما أصدر كتابًا في عام 1983 تضمن وقائع عشر السجلات (1666-1749)، فتوالت أطروحات الدبلوم والدكتوراه التي اتخذت من السجلات مصدرًا أساسًا، وهي تعد بالعشرات.

كتاب **سجلات المحكمة الشرعية "الحقبة العثمانية" – المنهج والمصطلح** هو خلاصة الجهد الذي بذله أمين عام الجمعية اللبنانية للدراسات العثمانية، يتألف من ثلاثة أقسام تتوزع على 13 فصلًا. في القسم الأول، يتناول زيادة الصورة التقليدية للمجتمع المديني في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر. وفي الثاني، يقوم بدراسات في الوثائق الشرعية. وفي الثالث، يتوقف عند المصطلح الوثائقي في سجلات المحكمة الشرعية.

سأتوقف عند بعض الملاحظات التي أعتبرها جوهرية حول مضمون الكتاب: الملاحظة **الأولى**، يعتبر المؤلف أن وثائق المحاكم الشرعية في طرابلس تبدل فهم تاريخنا وكتابته تبديلًا جذريًا، ويستشهد بالمؤرخ ألبرت حوراني الذي قال عن الإدارة العثمانية إنها إدارة أكثر دقّة ونزاهة من أي إدارة أخرى في عصرها، تحكم على أساس المعرفة الإحصائية الكاملة والدقيقة، وبحسب القوانين التي أخذت في الحسبان حقوق كل جماعة والأعراف القديمة لكل إقليم. في ضوء ذلك، يعتبر زيادة أن كتابة التاريخ، مع التمكن من العلوم الإنسانية المساعدة، يساعدان في تأسيس مدرسة تاريخية عربية جديدة. ملاحظتي **الثانية** مفادها أن أهم الموضوعات التي تتضمنها الوثائق بالنسبة إلى تاريخ ولاية طرابلس بين عامي 1666 و1883، هي: الجوانب الاقتصادية، والجوانب الاجتماعية، والجوانب العمرانية، وأحوال الريف والإدارة والعسكر والأوقاف والطوائف والعلم والثقافة.

الدفتردار والوالي

ملاحظتي **الثالثة** هي أن المناطق الجغرافية التي تغطيها الوثائق هي نواحي ولاية طرابلس. فإضافةً إلى المدينة، مركز الولاية، هناك 11 ناحية أخرى: طرابلس وعكار والكورة والضنية والهرمل والشِعرا والزاوية وحافيثا وبشرّي والبترون وجبيل. و**الرابعة**، كانت كل ناحية تلزم، مبدئيًا، لملتزم واحد. وكان في الإمكان أن يلتزم أكثر من ناحية واحدة في الوقت نفسه، ومدة الالتزام سنة واحدة قابلة للتجديد. وكان النظام المالي الضرائبي دقيقًا إلى درجة بعيدة؛ إذ كانت عند الإدارة لوائح وإحصاءات تضم أسماء السكان كلهم في المدينة والريف مع تحديد الضرائب المترتبة عليهم.

لهذا، كان عمل الدفتردار وجهازه دقيقًا ومهمًا في الوقت نفسه. ولم يكن التهرب من دفع الضرائب سهلًا، وما يزيد من صعوبته أن هذه الضرائب لا تُجبى من الأفراد مباشرة، بل تُحصّل جماعيًا من خلال المسؤولين في القرى والمحلات وطوائف الحرف. والحقيقة أن بعض الأهالي كان يُعفى كليًا أو جزئيًا من دفع التكاليف، ومن هؤلاء: العسكر ورجال الدين والأشراف، إلى جانب من يملك إعفاءً خاصًا من إسطنبول بموجب فرمانات سلطانية.

ملاحظتي **الخامسة**، كان الوالي نفسه، كما تبين الوثائق، ملتزمًا كبيرًا مثل الملتزمين الذين يعملون في خدمته. وكان عليه أن يدفع ما عليه لعاصمة الدولة، بغض النظر عن الأوضاع التي قد يواجهها، وإذا كانت إسطنبول تتفهم الأوضاع الصعبة أحيانًا، كالقحط والمجاعات والأوبئة والكوارث، كان الولاة يسعون إلى تنمية ثرواتهم الخاصة بأسرع ما يمكن (كالتهديد والضغط على التجار،



والاستيلاء على شركات، وتلفيق التهم الباطلة والتهديد والسرقة، وغير ذلك). كان فرض الغرامات مشروعًا وحقًا من الحقوق، وكان الوالي وأعوانه يظلمون أهل الأرياف أكثر مما كانوا يظلمون أهل المدينة. ففي المدينة، كانت سلطة القاضي قوة موازية لسلطة الوالي.

بنية اجتماعية

الملاحظة **السادسة**، كان القاضي، أو الحاكم الشرعي، يضطلع بمهمات قاضي الأحوال الشخصية والقضايا المستعجلة ومحكمة التجارة والاستئناف والجزاء والجنايات، إضافةً إلى أن محكمته كانت ديوانًا للمظالم، أي المحكمة التي تنظر في الدعاوى على الحكام، وهو من كان يوجه الوظائف الدينية، ويثبت مشايخ الحرف ويفض نزاعاتهم، ويشرف على الأوقاف ويعين المتولين عليها. وكان يعاون القاضي في عمله عدد من الموظفين يمثّلون جهاز المحكمة.

وألاحظ **سابعًا** أن الباحث يعرض، انطلاقًا من الوثائق، أوضاع جهاز العلماء ورجال الدين ورجال التصوف ومضمون الثقافة السائدة، بحيث انصب الاهتمام على علوم القرآن والحديث ثم على التصوف، وبصورة أقل على الأدب من شعر ولغة وعلوم لغة، وكانت العربية هي اللغة السائدة.

ثامنًا، يتناول المؤلف البنية الاجتماعية لمدينة طرابلس؛ إذ تبرز السجلات وجود أحرار وأرقاء بين الأهالي، ويستعرض وضع المرأة، ووضع المسلمين وأهل الملل الأخرى، من مسيحيين ويهود، كانوا يمثّلون ديموغرافيًا، ثلث المدينة تقريبًا، مع ذكر التمركز في الأحياء وأنواع الحرف التي يعمل فيها الرعايا؛ إذ كان التجار في مقدمة الأغنياء. في المقابل، كان عموم أصحاب المهن من محدودي الدخل، وكان بمقدور الذين يعتلون المناصب الإدارية أن يجمعوا لحسابهم الخاص ثروات كبيرة خلال مدة قصيرة. وكانت كل حارة من حارات المدينة وحدة سكنية وإدارية تضم فقراء وأغنياء على السواء (في عام 1666، كان هناك 26 محلة، وفي عام 1739 تراجع العدد إلى 24 محلة). وعلى رأس كل محلة شيخ يقوم على تدبير شؤونها، وثمة روح تكافل وتضامن بين أبناء المحلة من أجل دفع الضرائب. وفي المحلة خانات وأسواق تعرف باسم الحرفة الغالبة عليها، ومساجد وكنائس ومدارس وزوايا ومزارات ومكاتب وحمامات ومصابن ومعاصر وطواحين وأفران وأبراج عسكرية، وغيرها.

فهرسة وتبويب

تاسعًا، من خلال عمله مع الطلاب في السجلات، يعتبر زيادة أن فهرسة السجلات وتبويبها يسهلان عمل الباحثين والدارسين، فيقترح ترقيم السجلات وترقيم قضايا كل سجل على حدة، ووضع فهرس خاص بالقضايا والوثائق المتعلقة بقضايا العمران والآثار، وتصنيف المعلومات كلها المتعلقة بقضايا العمران، وتسجيل كل قضية يمر فيها ذكر أي أثر من الآثار، وتحديد هذا الأثر، ووضع جداول خاصة بأسماء المساجد والحمامات والمدارس وأنواع الآثار والمعالم الحضارية العمرانية كافة.

عاشرًا، تعمق زيادة في السجلات فلاحظ استئثار أصحاب المناصب والرتب العسكرية بالثروات والملكيات وإحكام قبضتهم على اقتصاد طرابلس والولاية. وثمة معلومات عن التسلط العسكري وأعمال النهب ووضع اليد التي قاموا بها في أواسط القرن السابع عشر.

من هنا، يسجل الباحث انفصال المجتمع الأهلي عن حكامه العسكريين الغرباء والعابرين في القرن السابع عشر، ويفترض أن هذا الانفصال هو الذي يمهد لانبثاق نظام الأعيان باعتبارهم طبقة متوسطة بين سلطة خارجية من جهة والمجتمع الأهلي من جهة أخرى.

الجدير ذكره أن مرفأ طرابلس كان المرفأ العثماني الأهم في شرقي المتوسط، ويذكر بعض المصادر أن القوافل التي كانت تأتي إلى هذا المرفأ لا تقل عن ثلاثة آلاف جمل. وكانت مروحة السلع المصدّرة والمستوردة واسعة جدًا. أما ملاحظتي **الحادية عشرة**، ففي الفصل

الثالث عشر، يورد المؤلف تحديدات علمية لأكثر من 300 مصطلح أساس في التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي والديني العثماني. وتتطلب هذه التحديدات جهدًا تقميشيًا مضنيًا، وهي تسد ثغرة يعانيها معظم الدراسات التي تناولت تاريخنا في الفترة العثمانية.

"تحت الضرب"

من موقع التقدير لهذا العمل الرصين وبالغ الأهمية الذي أداه زيادة، وجدت من واجبي أن ألفت النظر إلى ثلاث ملاحظات أخرى حول وقائع تناولها الباحث: **الأولى**، يقول زيادة (في الصفحة 210): "لا يظهر أن المسيحيين تعرضوا لضغط أشد مما تعرض له المسلمون من الإدارة العثمانية وعسكرها". في واقع الأمر، كانت السلطات العثمانية في أوقات متفرقة تمارس شتى صنوف الاضطهاد على بعض المسيحيين، بمن فيهم البطريرك الماروني، من دون مسوّغ إلا طمعًا في المال. ففي رسالة من الأب اليسوعي يوحنا كورتي إلى رئيس المجمع المقدس في روما (بتاريخ 27 حزيران/ يونيو 1637) ورد ما يأتي: "في 24 من شهر حزيران هذا كنت شاهدًا لعذاباته (البطريك جرجس عميرة)، أتى الأمباشي مع 35 جنديًا وقادوا البطريرك مكبل الأيدي وتحت الضرب قادوه إلى الجبال الوعرة وهنالك ربطوه بالسلاسل مع رفاقه وأكثرهم لقي 35 أو 40 ضربة عصا على أيديهم الاثنين وبعدها أطلقوهم شرط أن يدفعوا كمية من المال. وبحيث أن ليس لهم ما يدفعون، التجأوا إلى الأطرش والمغاور...".

وحول إعدام أبو كرم الحدي، القائد العسكري لفخر الدين، ذكر الأب الكبوشي اليسيو دي ريبن: "في سنة 1640، ألقى والي طرابلس القبض على زعيم الموارنة في جبل لبنان وهو رجل باسل مقدام، وحكم عليه بالموت على الكلّاب. لقد أسعفته في موته ورافقته إلى موضع اعدامه... وزرته مرارًا هو على الكلّاب... دام في العذابات 24 ساعة"[5].

توازيها أهمية

الملاحظة **الثانية**، يذكر زيادة (في الصفحة 160): "بشكل عام، يمكننا الجزم بغياب أي مصدر يضاهي السجلات الشرعية في تقديم المعطيات التفصيلية الكثيفة". لا شك في أن سجلات المحاكم الشرعية، بالنسبة إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر من أبرز المصادر للدراسة، لكن دفاتر الماليدين مدوّر[6] العثمانية لا تقلّ عنها أهمية، فهي تحتوي على تفاصيل اقتصادية واجتماعية وسياسية تتعلق بهذه الفترة أيضًا. وبالنسبة إلى القرن السادس عشر، أعتقد أن دفاتر الإحصاء (الطابو دفتري) تفوقها أهمية أيضًا، خصوصًا بالنسبة إلى الديموغرافية التاريخية والتاريخ الاقتصادي والتقسيمات الإدارية للولايات والألوية والنواحي.

أما الملاحظة **الثالثة**، فيذكر زيادة (في الصفحة 36) "أن البحث الجدي في تاريخ طرابلس العثمانية لم يبدأ حتى الآن". ويُضيف في الصفحة 37 "وبسبب النقص شبه التام في المصادر عن المناطق المحيطة بطرابلس، تكاد هذه السجلات تكون في كثير من الأحيان المصدر شبه الوحيد بالنسبة إلى هذه المناطق". أود أن ألفت النظر إلى دراسات كثيرة عن طرابلس ومحيطها في الفترة العثمانية ارتكز معظمها على الأرشيف العثماني، منها للمؤرخين خليل ساحلي أوغلي وهاثوكس وعدنان البخيت وعبد الرحيم أبو حسين وغيرهم. كما أود أن ألفت النظر إلى أهمية الأرشيف العثماني الموجود في إسطنبول، بالنسبة إلى تاريخ طرابلس، ولا سيما دفاتر التحرير والماليدين مدوّر وأوامر المهمة ودفاتر الأوقاف، وغيرها.

5 تُراجع مجموعة الوثائق المهمة التي نشرها الأب الدكتور سركيس الطبر في بحث قدمه في مؤتمر "حدث الجبة في التاريخ"، تنظيم عصام خليفة، بشري، حدث الجبة، 31 تموز/ يوليو 2010، طُبع في: **حدث الجبة في التاريخ: أعمال مؤتمر الذكرى المئوية التاسعة لبناء كنيسة مار دانيال (1110-2010)**، جمع الخوري حبيب صعب، تحقيق جورج عرب، سلسلة تاريخ وتراث حدث الجبة (بيروت: منشورات مشروع المسح الثقافي الشامل لتراث الوادي المقدس، 2015)، ص 115-165.

6 دفاتر مالية موجودة في أرشيف رئاسة الوزراء في إسطنبول.

وأذكّر بأنني درست الديموغرافية التاريخية والضرائب، بما فيها الجزية والاقتصاد والأوقاف والمدارس والحضارة المادية والتقسيمات الإدارية وغيرها لمدينة طرابلس ومحيطها في القرن السادس عشر، وارتكزت أساسًا على الطابو دفتري وأوامر المهمة والماليدين مدوّر. لكن الأكيد أن هناك عشرات آلاف الوثائق باللغة العثمانية تنتظر من يفك رموزها.

ولأن سجلات المحاكم الشرعية والأرشيف العثماني تفترض التخصص المتعمق باللغة العثمانية وبأنواع الكتابات المختلفة لهذه اللغة في الأرشيف، فإن المطلوب لاستكمال نهضة الدراسات العثمانية أن نسعى إلى زيادة عدد المتخصصين بعمق بهذه اللغة، وهذا دور الجامعة اللبنانية والمنح التي يجب أن تخصصها في هذا المجال. ولا بدّ من أن أنوّه بدور سوسن قصاب، ابنة هذه المدينة المباركة، التي كانت تلميذتي وساعدتها في الذهاب إلى إسطنبول والتخصص في اللغة العثمانية. وهي تدرّس هذه اللغة اليوم في أقسام التاريخ في فروع الجامعة اللبنانية المختلفة.

تصوير الوثائق التركية

يدل الجهد المشكور الذي قدّمه زيادة في مجال إبراز أهمية سجلات المحاكم الشرعية، وسهره مع بعض الزملاء على عملية الحفاظ والصيانة لسجلات طرابلس، وتصويرها ووضعها بتصرف أساتذة الجامعة اللبنانية وطلابها، بوضوح على أنه استمرار لتراث العلم والعلماء في هذه المدينة العريقة. وإصداره كتابه الذي نتناوله اليوم، بشكل أنيق وجذاب، هو استمرار لهذا الجهد.

ما نطمح إليه هو أن يتزايد عدد الباحثين في أرشيف المحاكم الشرعية، وفي كل الأرشيفات العثمانية، وأن تبادر مؤسسة المحفوظات الوطنية إلى تنفيذ الاتفاقات الثقافية المعقودة بين لبنان وتركيا، والتي تنص صراحة على إمكانية تصوير الوثائق المتبادلة.

كما نأمل أن تبادر إدارة في الجامعة اللبنانية مسؤولة حقًا، هاجسها تقديم العلم عمومًا والعلم التاريخي خصوصًا، إلى إرسال بعثات سنوية إلى إسطنبول، ضمن خطة مدروسة ومرحلية، لتصوير ممنهج للوثائق المتعلقة بتاريخ المناطق اللبنانية على امتداد 400 عام.

محمود حداد: الوثائق تأريخ من أسفل[7]

أعترف في البداية بأنني لست من المعجبين بالوثائق إعجابًا مطلقًا، إذ اكتشفت من خلال عملي مؤرخًا لتاريخ العرب الحديث أن كثيرًا من الوثائق يتجاوز الحقائق وينحرف عن الوقائع ويمثل رأي الجهة التي كتبته بدلًا من عرضه الحقائق الموضوعية.

ففي الوثائق البريطانية والفرنسية عن بلادنا، على سبيل المثال، يترادف مصطلحا "المسلم" و"المتعصب" ومصطلحا "الوطني" المطالب بالاستقلال عن الاستعمار و"المخرّب" المتحالف مع جهة مشبوهة ما. فلكل سردية وثائقية سردية وثائقية تقابلها، بحسب الجهة التي أصدرتها. وهذا موضوع شائك ومركب يثير كثيرًا من الشكوك.

التاريخ الضيق

لكن مهلًا. ما الذي أفعله لأعبر عن إعجابي بكتاب خالد زيادة **سجلات المحكمة الشرعية "الحقبة العثمانية" - المنهج والمصطلح** حول وثائق سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر؟ يكمن الجواب في أننا أمام نوع مختلف من الوثائق، ولا بد من التمييز بين معظم الوثائق والتقارير التي كان يكتبها قناصل الدول الأجنبية في القرن التاسع عشر وبداية

7 كلمة محمود حداد في ندوة أقيمت حول الكتاب في مركز الصفدي بمدينة طرابلس اللبنانية، في 9 أيار/ مايو 2017.



القرن العشرين لهدف سياسي في أغلب الأوقات، وبين الوثائق الاجتماعية التي كتبت من دون هدف سياسي أو أيديولوجي، وعبرت عن تاريخ حقبة بذاتها. تتميز هذه الوثائق الاجتماعية بما اصطلحنا على تسميته "التاريخ من أسفل" الذي تكتبه مؤسسات المجتمع بتعاملاته اليومية بدلًا من "التاريخ من أعلى" الذي يسطره كتبة السلطان والموظفون الرسميون، سواءً أكانوا يتبعون السلطة الحاكمة أم السلطة الأجنبية التي تفتش عن موطئ قدم لها في الشرق.

على الرغم من أن زيادة استخدم هذه الوثائق للكتابة التاريخية المعتمدة على "التاريخ الصغير" أو "التاريخ الضيق" Micro History، فإنه خطا ثلاث خطوات منهجية مهمة ليجعل هذا العمل مساهمًا في "التاريخ الواسع" Macro History: **الأولى**، كتب مقدمة تاريخية للمرحلة التي كُتبت فيها الوثائق، فأصبح سهلًا نسبيًا علينا أن نضع التاريخ الصغير ضمن نطاق التاريخ الكبير ونفهم خطوطه؛ **الثانية**، بوّب هذه الوثائق بصورة ممتازة فجعلها تنطق بالتاريخ الاجتماعي لولاية طرابلس على أكثر من صعيد؛ **والثالثة**، زودنا بقاموس "المصطلح الوثائقي" في نهاية الكتاب، ليفهم غير المتخصص النص الوثائقي ويفسر معانيه.

أجهزة عدة

لا يمكنني الإحاطة بكل ما جاء في الكتاب وبتفصيلاته الغنية. لذا أقدم أربع ملاحظات أولية وجزئية: **أولًا**، الانطباع الأول الذي تكوّن عندي حين قرأت كتاب زيادة أنه ذكرني بدروس علم الحياة أو البيولوجيا التي درسناها في المرحلة ما قبل الجامعية، حيث كنا ندرس عددًا من الأجهزة ذات الوظيفة الطبيعية في تسيير جسم الإنسان؛ من الجهاز الهضمي إلى الجهاز التنفسي إلى الجهاز العصبي، وتنظيم كل جهاز منها والعلاقة بينها. فإذا نظرنا إلى الوثائق وطريقة معالجة زيادة لها، يتبين لنا وجود عدد من الأجهزة الواضحة في إطار الموضوع. فهناك الجهاز الحكومي المدني برئاسة الوالي (يسيطر على فرع عسكري وفرع مالي وعلى ملتزمي النواحي والمقاطعات)، وهؤلاء كانوا في الأغلب من أصول تركية وغير محلية. وهناك الجهاز القضائي برئاسة القاضي أو الحاكم الشرعي، يتبعه رجال الدين والمحكمة والأوقاف والطوائف والأصناف الحرفية. كما نلاحظ وجود جهاز إداري برئاسة الدفتردار. يقوم كل جهاز بعمله، فينتظم عمل المدينة وأهلها في أصناف المهن المختلفة.

ثانيًا، وهذه الملاحظة تتبع الأولى، فالحقبة التقليدية كانت جيدة التنظيم إلى حدٍ بعيد، وكان تنظيمها متوازنًا أكثر من الذي قام في بداية الفترة الحديثة مع الانفتاح على أوروبا الحديثة والتفاعل والتصارع معها. فالحقبة ما بعد التقليدية هي حقبة اختلاط القديم بالحديث وما رافق ذلك من فوضى إدارية وفكرية لا نزال نشهد آثارها حتى اليوم. ومجتمعاتنا اليوم، كما نرى ونشهد، هي مجتمعات عدة مُتساكنة، حافظ أولها على تقليديته، وبالغ ثانيها في تقليد الغرب، واكتفى ثالثها بأن يكون نصف تقليدي ونصف حديث. ولا يرجع الأمر بالضرورة إلى البنى الفكرية المتعددة فحسب، بل إلى البنى المادية التي يختلط فيها التقليدي بالحديث، والتي نخبر العيش ضمنها في الحاضر أيضًا.

تنوع فريد

ثالثًا، على الرغم مما ذكرنا، فإن الحقبة المدروسة لم تكن بالضرورة حقبة ركود وتقسيم عمل كامل، إذ لم يغب التفاعل ولا الصراعات الداخلية، فالعلاقة بين الوالي والولاية مثلًا كانت محكومةً في النهاية بالعلاقة بين الوالي ومركز السلطنة في إسطنبول. ولم ينف تمتع المجتمع الأهلي، برئاسة القاضي، باستقلالية إجمالية عن المركز السياسي أن القاضي نفسه كان خاضعًا بدوره لسلطة الوالي.

رابعًا، من الخطوط العامة التي يقدمها زيادة أن ولاية طرابلس كانت تضم تنوعًا مذهبيًا ودينيًا فريدًا، فكان هناك علويون وموارنة مع أقلية أرثوذكسية مدينية، إضافة إلى كون طرابلس موقعًا تجاريًا، شكلت مع حماه وحمص مثلثًا مدينيًا ناشطًا على المستويين التجاري

والصناعي، ويتحكم المسلمون فيها في تجارة دمشق وحلب الخارجية. اللافت أن هذه الحقبة العثمانية شهدت زيادة واضحة في أعداد المسيحيين نسبة إلى المسلمين في ولاية طرابلس. وربما يعود ذلك، منذ القرن السادس عشر، إلى انتهاء الحقبة المملوكية التي تميزت بانتهاج سياسة سلبية تجاه غير المسلمين في أثناء الحروب الصليبية.

أبواب جديدة

كانت علاقات المسلمين بغير المسلمين، خصوصًا في مجال التعامل التجاري المحلي، علاقات عادية لا يسودها التشنج. ولا يظهر أن المسيحيين "تعرضوا لضغط أشد مما تعرض له المسلمون من الإدارة العثمانية وعسكرها" بحسب الوثائق. وربما يكون ملائمًا أن نشير إلى أن هذا الوضع بقي على هذا النحو بعد قرنين من الزمن، فلم تشهد طرابلس، المدينة والولاية، حوادث شبيهة بحوادث جبل لبنان ومدينة دمشق في عام 1860. وهذه نقطة يجدر البحث فيها، ولو أنها تقع خارج المدى الزمني للكتاب الذي بين أيدينا.

من النقاط المرشحة للبحث الإضافي أن السجلات تظهر تملك بعض الفرنسيين الأراضي في ريف طرابلس. وإذا أثبت التدقيق اللاحق أن هذه الملاحظة صحيحة، فهذا دليل على أن التطبيق مختلف عما هو نظري، لأن قانون السماح بتملك الأجانب في الدولة العثمانية لم يصدر قبل منتصف القرن التاسع عشر، وتحديدًا في عام 1858. فثمة قرن كامل أو أكثر على سبق الممارسة، ولو كانت محدودة في تقديرنا، للقانون الرسمي.

أختم بالقول إن النتائج التي أمكن التوصل إليها من قراءة وثائق المحاكم الشرعية لولاية طرابلس تخصها وحدها إلى حدٍ بعيد، ولو أنها تفتح العيون على ضرورة توسيع تطبيق هذه المنهجية على ولايات أخرى في الفترة نفسها، لنتمكن من إقامة المقارنة التاريخية العلمية. وبناءً عليه، فإنّ عمل زيادة يُنهي عملًا ليفتح أبواب أعمال أخرى تتصل بوثائق المرحلة العثمانية في غير منطقة في حاجة إلى التنقيب في سجلاتها.

مجلة "أسطور" للدراسات التاريخية

مجلّة **أسطور** للدراسات التاريخية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2473). وقد صدر عددها الأول في كانون الثاني/ يناير 2015، وهي دورية نصف سنوية محكّمة تصدر مرّةً واحدةً كلّ ستة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية متخصصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تُشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالمحكمين في مختلف أنواع الاختصاصات.

يَستوحي اسم المجلة المشتق من لغة العرب ومصطلحاتهم إيحاءات العلاقة بين الدلالة اللغوية العربية والقرآنية للجذر "س. ط. ر" وكلمتي Historia وIstorein من أصول يونانية اللتين انبثق منهما علم التاريخ بصيغة History وHistoire. وتعتمد المجلة اسم "أسطور" بالمعنى الاصطلاحي الحديث لتأسيس "تاريخ عربي جديد" يتواصل مع الإنجازات العربية الأولى ولا يقطع معها، بل يجدّدها ويطوّرها ويؤسّس إبداعات جديدة.

تعتمد مجلة **أسطور** في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة وفق ما يلي:

- **أولًا،** أن يكون البحث أصيلًا مُعدًّا للمجلة حصرًا، وألّا يكون قد نُشر جزئيًا أو كليًا، أو نُشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قُدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو إلى أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا،** أن تُرفق مع البحث السيرة العلمية للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا،** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز للباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها وآخر إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.
2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 250-300 كلمة، والكلمات المفتاحيّة (Key Words) بعد الملخص، ويُقدّم الملخص في جمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرائق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهمّيتها، والمراجعة النقديّة لما سبق أن كُتب في الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضيّة البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيميّ وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجيّة البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيلًا بقائمة بيبليوغرافية في آخره تتضمن أهمّ المراجع التي استند إليها الباحث، إضافةً إلى المراجع الأساسية التي استفاد منها ولم يُشر إليها في الهوامش. وتُذكر في القائمة بيانات الأبحاث بلغتها الأصلية؛ أي باللغة الأجنبية في حال العودة إلى مصادر بلغة أجنبية.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفق نظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (انظر: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).

5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلا على نحوٍ استثنائي، وبعد إعدادها من جديد للنشر في المجلة من جهة الباحث، وفي هذه الحالة يجب على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافيةً عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.

6. أن يكون البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.

7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، على ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800 - 3000 كلمة. ويجب أن يكون هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

8. تهتم المجلة بنشر وثائق أصيلة من أرشيفات مختلفة أو نصوص مخطوطات. ويشترط في نشر الوثيقة أو النص المخطوط الالتزام بالمعايير المعمول بها في تحقيق ونشر النصوص، ويصحب النص المنشور بصورة الوثيقة أو صورة من الصفحة الأولى من النص، إضافة إلى معلومات تعريفية بالنص ومكان حفظه.

9. تُفرد المجلة بابًا خاصًا لمناقشات متعلّقة بفكرة أو نظرية أو قضية مُثارة في مجال علم التاريخ، من دون أن يتجاوز عدد الكلمات المناقشة فيها 2800-3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

10. يراوح عدد كلمات البحث بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، والقائمة البيبليوغرافية وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها أيضًا، بين 6000-8000 كلمة. وللمجلة أن تنشر بحسب تقديراتها وعلى نحوٍ استثنائيّ بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات.

11. في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استُغلت بها في الأصل بحسب برنامجي إكسل (Excel) أو وورد (Word)، ولا تقبل الأشكال والرسوم والجداول التي تُرسل في شكل صور.

رابعًا، يخضع كلّ بحث لتحكيم سرّي تامّ، يقوم به محكّمان متخصّصان تخصّصًا دقيقًا بموضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أُنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة المحكّمين- القراء في المركز. وفي حال تباين تقارير المحكّمين، يُحال البحث على محكّم مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة بموافاة الباحث بقرارها الأخير النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محدّدة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون ستة أشهر من استلام البحث.

خامسًا، تلتزم المجلة بميثاق أخلاقي يشتمل على احترام الخصوصية والسرية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المُحال عليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والمحكّمين وفريق التحرير (الملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر الأبحاث لمقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.

2. لا تُدفع مكافآت ماليّة عن الموادّ من البحوث والدراسات والمقالات التي يتمّ نشرها؛ مثلما هو متّبَعٌ في الدوريات العلميّة في العالم، كما لا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

the submitting author must include an image of that manuscript (or of its first page), as well as some explanatory details about the nature of the manuscript and the location in which it is archived.

9. *Ostour* carries a special section devoted to essays that address a point of contemporary, theoretical debate within the historical sciences. Such essays are between 2,800 and 3,000 words in length, and are subject to all of the same guidelines as regular research papers which apply.

10. Research papers submitted to *Ostour* must be between 6,000 and 8,000 words in length, not inclusive of bibliographies, footnotes and appendixes. The editorial board of *Ostour* reserves the right to publish articles of greater length, in exceptional circumstances where it deems this is merited.

11. All charts and tables must be submitted in a format compatible with Microsoft Office (specifically Word or Excel), making it possible for the data to be accessed. Submissions will not be accepted if any accompany graphs or charts are included purely as image files (such as JPEGs, GIFs, etc.).

- The peer review process for *Ostour* and for all journals published by the Arab Center for Research and Policy Studies is treated with the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in terms of a submitted paper's value, it is referred to a third reviewer. The editors undertake to notify all authors of a decision either to publish, to publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

- *Ostour* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors. For a complete description of the ethical guidelines which adopted by *Ostour*, please see Appendix II.

1. The order of publication of submitted articles follows a set of purely technical determinants, and has no relation to the academic standing of the submitting author.

2. In keeping with global norms in the academic publishing industry, *Ostour* neither accepts payment in return for publishing an article nor does it offer payment to authors whose papers are published in the journal.



2. An abstract, ranging between 250 and 300 words in length, in both Arabic and English versions as well as a list of keywords. The abstract must explicitly detail the problematic that the research tackles, the methodologies used to cover it and the main conclusions which the author presents.

3. A clear exposition of the research problematic, the main aims of the paper and the importance of the results must be included. In addition, papers published in *Ostour* must include a critical review of the literature previously published on the topic. The hypothesis as well as the conceptual framework of the author and an analysis of the answers must all be presented. In addition, any research papers submitted for consideration must include a complete bibliography inclusive of all references, regardless of whether or not these appear in the footnotes. References must be maintained in the original language in which the source was written.

4. Authors must follow the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy. See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals.

5. Doctoral theses and other student projects are only published as part of the journal in exceptional circumstances. In such exceptional circumstances, the editorial board will require exhaustive information about the way in which the thesis in question was examined, and institutional correspondence information of those responsible for it.

6. All works must fall within the broad scope of *Ostour*.

7. Book reviews will be considered for submission to the journal provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic discipline and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language. Book reviews are subject to the same standards of rigorous scrutiny which apply to research papers. Book reviews must be between 2,800 and 3,000 words in length. Book reviews/critiques are only accepted for titles published within the three years leading up to the submission.

8. *Ostour* carries a special section devoted to the examination of original documents, primary sources and manuscripts which are relevant to the journal's scope of interest. To the extent possible, publication of manuscripts/original documents follows the same standards and guidelines as research articles submitted to the paper. Before the publication of a text related to a manuscript can be considered,



Ostour: the Arab Journal for Historical Studies

Ostour is a peer-reviewed academic journal focused on the academic study of history (ISSN: 2305-2473). The first edition of this bi-annual journal was published by the Arab Center for Research and Policy Studies in January, 2015. *Ostour* is overseen by a specialist academic editorial board and an active international advisory board. Publication in *Ostour* and relations between authors and the editorial staff are all governed by a strict code of ethics. Review of submitted journal articles is overseen by a carefully selected list of approved reviewers who cover a broad range of academic specialisms and is governed by an internal set of by-laws.

The name of the journal draws on the archaic Arabic root *s-t-r* and also echoes, if only phonetically, the Greek and Latin *historia* and *Istorein* which have their contemporary cognates in today's *history*. In a similar fashion, *Ostour* seeks to establish a "new Arabic history", one which is rooted in an older tradition of Arabic historical writing and also builds to renew it.

In line with academic titles from across the globe, and in keeping with the standards set by the Arab Center for Research and Policy Studies across all of its journals, publication in *Ostour* follows a set of clear guidelines and procedures. Specifically, these include:

- Only original work which is drafted exclusively for publication within the journal will be accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Ostour*, except as part of an approved translation. Similarly, work which was previously presented at academic conferences will not be accepted for publication in the journal, with the exception of conferences hosted by the ACRPS.
- Submissions must be accompanied by the author's curriculum vitae (CV), in both Arabic and English versions.
- All submissions must include the following elements:

1. A title in both Arabic and English, as well as the author's correspondence information and institutional affiliation.

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطّبعة (مكان النّشر: النّاشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة؛ كما يلي:

نبيل عليّ، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.

كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، حيدر حاج إسماعيل (مترجم) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 116. (ما لم يكن يوجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يتمّ استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 116).

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي: ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، حيدر حاج إسماعيل (مترجم)، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة "وآخرون". مثال: السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109. ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالآتي: ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

الدوريات

اسم المؤلّف، "عنوان الدّراسة أو المقالة"، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال: محمد حسن، "الأمن القوميّ العربيّ"، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب: حسن، محمد. "الأمن القوميّ العربي"، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 120-135.

مقالات الجرائد

لا تُذكر إلّا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

مثال: إيان بلاك، "الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق"، **الغارديان**، 2009/2/17.

المنشورات الإلكترونية

اسم الكاتب (إن وجد)، "عنوان المقال أو التقرير"، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وجد)، شوهد في: 2016/8/9، في: http://www.... مثال:

كريستوفر هِل، "السياسة الخارجية الأميركية على طريقة ترامب"، الجزيرة نت، 2016/8/7، شوهد في 2016/8/9، في: http://bit.ly/2aOCz9M

في حال وجود سلسلة تنشر على الموقع الإلكتروني، تُكتب بخط سميك (مثال: **تقدير موقف** أو **تقييم حالة** أو **تحليل سياسات** أو **دراسات**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ...).

إذا جرى الاقتباس عن كتاب أو تقرير أكاديمي أو دولي أو عن مجلة دورية تنشر على الإنترنت، تُذكر بيانات النشر حسب نوع الإصدار (كتاب، مجلة، تقرير)، ولكن يُضاف الرابط الإلكتروني بعد البيانات المعتادة لنشر تلك الإصدارات مع ضرورة ذكر رقم الصفحة التي جرى الاقتباس منها.

يتعين ذكر الرابط كاملًا بحيث يوصل القارئ إلى الصفحة الإلكترونية التي جرى الاقتباس منها مباشرة وليس إلى العنوان العام للموقع.

يتعيّن اختصار الرابط الإلكتروني من خلال "مُختصِر الروابط الإلكترونية" (e.g. Bitly or Goo.gl Shortener).

ملاحظة: في الهوامش وقائمة المراجع العربيّة، ينبغي أن يكون عنوان الكتاب أو المجلّة بالخطّ العريض. أمّا إن كان بلغة أجنبية، فينبغي أن يُكتب بخطّ مائلٍ.



Newspaper articles

Newspaper articles should be cited only in the footnotes (not in the Bibliography). As an example:

Ellen Barry, "Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says," *The New York Times*, 29/12/2012.

Electronic Resources

Author's name (if available), "The electronic resource's title," The website name, Date of publication (if available), accessed on d/m/y, at: shortened URL. As an example:

"Sovereign Wealth Fund Rankings 2015," Sovereign Wealth Fund Institute, accessed on 9/8/2016, at: http://bit.ly/1sQqBfr



Footnotes and Bibliography

Books

Author's name, *Title of the book in italics* (Place of Publication: Publisher, Year of Publication), page number. As an example:

Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99-100.

Successive footnotes would be in the form: Pollan, p. 3.

If there is more than one reference by the same author, we use a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 3.

The corresponding bibliographical entry: Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

Books written by four or more authors should follow the same rules as above, but only the first author is named, followed by "et al.". As an example: Dana Barnes et al., *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 142.

In successive footnotes: Barnes et al., p. 142.

The corresponding bibliographical entry: Barnes, Dana et al. *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Periodicals

Author's name, "Title of the article," *Name of Journal in italics*, volume number, issue number, page number. As an example:

Robert Springborg, "State-Society Relations in Egypt: The Debate Over Owner-Tenant Relations," *Middle East Journal*, vol. 45, no. 2 (Spring 1991), p. 247.

Corresponding Bibliographical Entry: Springborg, Robert. "State-Society Relations in Egypt: The Debate Over Owner-Tenant Relations," *Middle East Journal*, vol. 45, no. 2 (Spring 1991), pp. 232-249.

أخلاقيات النشر في مجلات المركز العربي

- تعتمد مجلات المركز قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والمحكّمين على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على محكّمَين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين المحكّمين، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
- تعتمد مجلات المركز محّكمِين موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
- تعتمد مجلات المركز تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
- لا يجوز للمحرّرين والمحكّمين، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخصٍ آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال التحكيم قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
- تقدّم المجلة في ضوء تقارير المحكمين خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
- تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير التحكيم، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
- تلتزم مجلات المركز بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
- احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب.
- احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
- تتقيد المجلات بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.

- النسخة النهائية للبحث والتعديلات: تعرض المجلة النسخة المحررة شبه النهائية من البحث بصيغة PDF على الباحث قبل النشر. وفي هذه المرحلة، لا تُقبل أيّ تعديلات مهمّة أو إضافات على البحث، إلّا ما كان من تصحيحاتٍ أو تصويبات أو تعديلات طفيفة؛ وذلك ضمن أمدٍ زمني وجيز جدًا تُحدّده رسالة المجلة إلى الباحث.
- **حقوق الملكية الفكرية**: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
- تتقيد مجلات المركز في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
- **المجانية**: تلتزم مجلّات المركز العربي بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language, without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. *Ostour*'s editorial board fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will not proceed before obtaining the authorization from the journal in question.
13. *Ostour* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.



Ethical Guidelines for ACRPS Periodicals

1. The *Ostour* editorial board maintains confidentiality and adheres to objectivity in the peer reviewing process. It adopts an anonymized peer review process, where the editorial board selects the appropriate reviewer to assess paper's suitability for publication, according to specific criteria. In case of a conflict between the reviewers regarding the publication assessment, a third reviewer will be selected.
2. *Ostour* relies on a pool of experienced peer reviewers who are up to date with the latest developments in their field.
3. *Ostour* adopts a rigorous internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge (Editor-in-Chief or those standing in for the editor), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes must be kept confidential and cannot be used for personal gain.
5. When needed, based on the reviewer report, the editorial board may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. *Ostour*'s editors commit to informing authors of the acceptance or otherwise of their manuscripts, based on the reviewers' report, or to notify authors in case of rejection, specifying the reasons for rejection.
7. The journal is committed to providing quality professional copy editing, proof reading and online publishing service.
8. Fairness: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and scientific merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflict of interests: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which they have conflicts of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.

سامر عكاش

مرصد اسطنبول
هدم الرصد ورصد الهدم

تطور ثقافة العلوم في الإسلام بعد كوبرنيكوس



ينطلق الباحث سامر عكاش في كتابه مرصد اسطنبول - هدم الرصد ورصد الهدم: تطور ثقافة العلوم في الإسلام بعد كوبرنيكوس، الصادر حديثًا عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (480 صفحة بالقطع الوسط، موثقًا ومفهرسًا)، من حادثة غريبة حدثت في مدينة إسطنبول في بداية عام 1580، هي هدْم المرصد الفلكي الحديث وإزالة جميع مبانيه وآلات الرصد فيه، فينظر في مفصلية هذه الحادثة ودلالاتها من خلال الإجابة عن أسئلة متعلقة بأسباب الهدم وتداعياته، وتقدم قراءة تاريخية جديدة لهذه الحادثة ضمن إطار المستجدات البحثية في تاريخي العلوم والفكر بشكل عام، وتاريخ علم الفلك بشكل خاص، وتبحث في الأسباب الدينية والثقافية التي أدت إليها، وفي تبعاتها العلمية والفكرية، ومدى تعبيرها عن طبيعة العلاقة بين علماء الدين وعلماء الفلك والطبيعة ضمن المجتمع العربي – العثماني. يتألف هذا الكتاب من مقدمة وقسمين. في «المقدمة»، يوضح عكاش أنه نظر إلى حادثة هدم مرصد إسطنبول من منطلق نظري، واعتبرها محطة افتراق عن المنهج العلمي الغربي الجديد، «إذ اختار العرب والعثمانيون الثبات على منهجهم العلمي التقليدي، في وقت ظهرت فيه نزعات فضولية علمية في أوروبا قادت إلى انطلاق نهج علمي تجريبي جديد اختلف عن النهج العلمي التقليدي أفقًا فكريًا ومبادئ نظرية وأدوات تحليلية».

دعوة للكتابة

تدعـو دورية أُسطــــور الأكاديميــين والباحثين وسـائر الكتّاب المهتمـين بالبحث التاريخـي -المنفتح عن منهجيـات العلـوم الأخرى ومقارباتهـا بما فيها مقاربات العلـوم الدقيقة- إلى الكتابـة في صفحاتها. تقبـل الدورية الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية، وتفتح صفحاتها أيضًا لمراجعات الكتب ونـشر النصوص والوثائق الدفينة. تخضع كل المواد التي تصل إلى أُسطـور لتحكيم أكاديميين متخصّصين. ولذلـك تتوخّى الدورية التزام المعايـير الدوليّة المتعارف عليها. ويضمن هذا الالتـزام تراكمًا علميًا جادًا وجـودة المادة التي تصـل إلى القراء. تهدف هذه الدورية إلى أن تكـون طيّعة الفهم لدى المتخصّصين وغير المتخصّصين من القراء من دون التضحيةِ برصانة المضمون.

ترسل كل الأوراق الموجهة إلى النشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة
ostour@dohainstitute.org

قسيمة الاشتراك

OSTOUR أُسطور

الاسم ....

العنوان البريدي ....

البريد الإلكتروني ....

عدد النسخ المطلوبة ....

طريقة الدفع ☐ تحويل بنكي ☐ شيك لأمر المركز



Invitation to Submit Papers



The editors of *Ostour* invite scholars from across all the disciplines and specializations of history to submit papers for consideration in future editions of the journal. *Ostour* publishes in Arabic across all fields of history. The journal also carries critical, incisive essays and book reviews as well as primary source materials. All submitted manuscripts will be subject to the same rigorous peer review process. The journal aims to advance historical knowledge and understanding for diverse audiences of professional historians and non-specialists alike while continuing to uphold its high academic standards.



All manuscripts submitted for publication should be addressed to the Editor-in-Chief by email to:
ostour@dohainstitute.org



الاشتراكات السنوية

(عددان في السنة بما في ذلك أجور البريد المسجل)

للأفراد:

20 دولارًا في لبنان.
30 دولارًا في الدول العربية والأفريقيّة.
50 دولارًا في أوروبا.
60 دولارًا في القارة الأميركية.

للمؤسسات:

30 دولارًا في لبنان.
40 دولارًا في الدول العربية والأفريقيّة.
60 دولارًا في أوروبا.
80 دولارًا في القارة الأميركية.

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIESS
جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي 174 - مار مارون
ص.ب: 4965-11 رياض الصلح 2180 1107 بيروت - لبنان
هاتف: 9/8/991837 1 961+
فاكس: 991839 1 961+
بريد إلكتروني: distribution@dohainstitute.org

عنوان التحويل البنكي:

Beneficiary: ARAB CENTER FOR RESEARCH AND POLICY STUDIES
Bank: SOCIETE GENERALE DE BANQUE AU LIBAN SAL
Branch: MAZRAA - AL MAMA STREET - SGBL BLDG.
BEIRUT - LEBANON
Swift: SGLILBBX
IBAN: LB63 0019 0001 1004 3696 6650 4023
Account No.: 011 004 369 666504 023